الكتاب : المعراج إلى كشف أسرار المنهاج
المؤلف : الإمام عز الدين بن الحسن
المحقق :
الناشر :
الطبعة :
عدد الأجزاء :
مصدر الكتاب :

[الكتاب]

قوله: (أما أن يصح العلم بأحدهما دون الآخر وهذا يبطل كون المصحح لكونه معلوماً). إنَّما كان ذلك مبطلاً لما ذكره لأن الذات لاتعلم إلاَّ على المزية الَّتِي أوجبت صحة كونها معلومة فإذا علم أحد الغيرين اللذين اقتضى الحكم كون كل واحد منهما معلوماً دون الاخر فالعلم بذاته تستلزم العلم به على ذلك الحكم ألا ترى أنا إذا علمنا الجوهر علمنا كونه جوهراً وإذا علمنا السواد علمنا كونه سواداً لكون الجوهرية والسوادية هما الموجبتين لصحة كون الجوهر والسواد معلومين فإذا علم إحدى الذاتين اللتين يعلم الحكم الذاتي بينهما دون الخرى تضمن ذلك العلم بالحكم فيكون الحكم قد علم من دون غير ولاما يجري مجراه وذلك يبطل كونه حكماً كما ذكره المصنف.

قوله: (وما عدا ذلك من الذاتيات تابع له) يعني بالحكم هو الأصل في إيجاب صحة كون الذاتين معلومتين وإذا كان للذاتين صفات ذاتية غير الحكم الذاتي فهي تبع للحكم في إيجاب صحة كونهما معلومتين فلا يقال أن الذاتين وإن تلازم العلم بهما لأن المصحح لكونهما معلومين حكم واحد فإن ذلك لايقتضي أن يكونا معلوماً واحداً ولايبطل غيريهما لأن لكل واحدة منهما صفة ذاتية هي الأصل في تصحيح كونها معلومة وفي المخلافة والمماثلة كما ذكره المصنف من بعد في الاعتراض.

قوله: (ولقائل أن يقول أن الحكم إنَّما يكون ذاتيا لذات واحدة لا للذاتين) فيه نظر لأن الحكم

إذا لم يعلم إلاَّ بين ذاتين لم يصح جعله ذاتياً لأحدهما دون الأخرى فليس بأن يجعل ذاتياًلهذه أولى من هذه وإنَّما يتأتى هذا إذا كان معلوماً بين غير وما يجري مجراه فإنه بأن يكون ذاتياً للذات أولى.

قوله: (وبالجملة فبينهما تلازم يرجع إلى ماهية الحكم أو دلالته) أي بين العلمين بالذاتين اللتين يثبت الحكم لهما تلازم لأمر يرجع إلى أن من حق الحكم ألا يعلم إلاَّ بين غيرين أو لأمر يرجع إلى أن الحكم إذا علم دل عليهما.

قوله: (يوضحه أن العلم بالمتحيز يلازم العلم بالكون على الجملة).

يعني فلو علمنا صادق مثلاً بوجود متحيز فإنا نعلم وجود كون فيه ونعلم حصوله لذلك المتحيز على سبيل الجملة لا أنا نعلم حصول كون له معين في جهة معينة إلاَّ أن للشيخ الحسن أن يقول: قد يصح العلم بالمتحيز من دون العلم بالكون ولهذا فإن نفاة المعاني إذا علموا متحيزاً لم يحصل لهم علم بالكون فلم يلزم من تلازم العلم بهما في موضع كونهما ليسا بغيرين بخلاف الذاتين اللتين أوجب صحة كونهما معلومتين حكم واحد فإنهما لايعلمان إلاَّ معاً ولايحصل العلم بأحدهما من دون العلم بالخرى إذ الحكم لايعلم إلاَّ بينهما وذلك يخرجهما عن كونهما معلومتين وغيرين كما تقدم ونحو هذا الفرق صح في المتضايفين بل هو أوضح فيهما فإنه يصح العلم بالأب وجده والعلم بالابن وجده وكذلك المالك والمملوك والوديعة والمودع.

قوله: (فلم يدل تلازم العلم بالذات والعلم بصفتها على أنهما معلوم واجب).

يقال: إن ههنا وجهاً في تلازم هذين العلمين غير كونهما معلوماً واحداً وهو أن الذات لاتعلم إلاَّ على الصفة الَّتِي صححت معلوميتها والصفة لاتعلم إلاَّ على الذات بخلاف الذاتين إذا لم يعلما إلاَّ معاً فإن ذلك يقتضي كونهما معلوماً واحداً إذ لاموجب غير ذلك لتلازم العلم بهما.

قوله: (بل لكل واحد من الغيرين ذاتية في حكم المغايرة لذات أخرى) أي صفة ذاتية في حكم المغايرة لصفة الآخر الذاتية وإنَّما جعلها في حكم المغايرة لن المغايرة الحقيقية لاتثبت إلاَّ بين الذوات والمعنى أن الصفتين لو كانتا ذاتين لكانتا متغيرتين.

قوله: (ولهذا لو لم يخلق الله إلاَّ ذاتاً واحدة لصح العلم بها وإن لم يوجد هذا الحكم المذكور) يعني فدل هذا على أن الصفة هي الأصل من حيث أنَّه تعالى إذا خلق ذاتاً واحدة فقط فالحكم لايثبت لها إذ لو ثبت لها لكان قد علم لا بين غيرين ومع ذلك فقد صح كون تلك الذات معلومة وأيضاً فإنه لايصح أن يحصل لها الحكم من دون صفة فتعلم عليه ولايحتاج في العلم بها إلى الصفة فكانت الصفة أقوى في إيجاب هذا الحكم الذي هو صحة كون الذات معلومة من الحكم الذاتي ويكون الحكم تابعاً للصفة لا أنَّها تابعة له كما أشار إليه الشيخ الحسن.

قوله: (كما أن التحيز أخص من صحة كون للجوهر معلوماً قاس الصفة والحكم الذاتيتين على الصفة والحكم المقتضيتين والمعنى أنا لو قدرنا ثبوت حكم ذاتي لكانت الصفة الذاتية أخص منه ومعنى أخص بها أناه الأصل في تصحيح معلومية الذات فإنها مقصورة على الذات والحكم معلوم بينها وبين غيرها من الذوات فهي أخص من الحكم كما أن التحيز الذي هو صفة مقتضاة للجوهر عن الجوهرية أخص بالجوهر من صحة كونه معلوماً مع أنَّه ثابت له ومقتضى عن الجوهرية ودليل أن التحيز أخص أنَّه لايثبت إلاَّ للجوهر وصحة المعلومية تشاركه فيها كل ذات.

قوله: (في الوجه الثاني لأن من حق الاختلاف ألا يختص أحدهما بما اختص به الاخر ولابما يماثله). يعني وههنا قد اختص أحدهما بما اختص به الآخر وهو هذا الحكم الذاتي الثابت لهما فلم يكونا مختلفين.

قوله: (خرجا عن كونهما مثلين أو مختلفين وهو محال) إنَّما كان خروج الذاتين عن كونهما مثلين ومختلفين محالاً لأن كل ذات لابد أن تختص بصفة ذاتية فالذات إذا اختصت بصفة ذاتية فإما أن تكون مشاركة للأخرى في ذاتيتها فهما متماثلتان أو غير مشاركة لها فهما مختلفتان ولاقسم ثالث.

(366/1)

قوله: (فلا يقتضي هذا الحكم تماثلاً ولا اختلافاً). فيه نظر لأنه لم يقتض تماثلاً أو اختلافاً فليس بذاتي إذ اقتضاء التماثل والاختلاف خاصة ما يثبت للذات فأي صفة أو حكم يقتضهما فليس بذاتي.

قوله: (فلا يستقيم قوله أن الذي ثبت لإحدى الذاتين هو الذي ثبت للأخرى) يعني فإنه لم يثبت إلا لذات واحدة فأما الأخرى فإنما اعتبرت في العلم به لا أنه ثابت لها على حد ثبوته

للأخرى.

قوله: (فالإشكال أظهر) يعني لأن الصفة لاتعلم على انفرادها ولاتثبت فيها مخالفة ولامماثلة فلا يحال حينئذ عدم اقتضاء الحكم للتماثل والاختلاف وقد اعترض الوجه الثاني بوجه آخر غير ما أورده المصنف وهو أن قيل إنك قد اشترطت في المخالفة ألا تثبت لإحدى الذاتين ما يثبت للأخرى ولا ما تماثله فهلا اعتبرت في المماثلة أن تثبت لإحدى الذاتين ما تثبت للأخرى أو ما يماثله لأن المماثلة نقيض المخالفة وإذا كان كذلك لم يلزم ما ذكرته من ألا يكونا مثلين ولامختلفيت بل يكونان مثلين لأنه قد ثبت لأحدهما ماثبت للآخر إلا أن للشيخ الحسن أن يقول إني اعتبرت في المخالفة ألا تثبت لإحدى الذاتين ما ثبت للأخرى لامن حيث أن ثبوته للأخرى نقيض المماثلة أو أن ذلك شرط في المخالفة بين الغيرين فيشترط في المماثلة عكسه بل لأنه إذا ثبت لأحدهما ما ثبت للأخرى اقتضى كونهما معلوماً واحداً وأخرجهما عن كونهما معلومين ومع كونهما معلوماً واحداً لا مخالفة وفيه رجوع إلى الوجه الأول.

تنبيه

(367/1)

اعلم أن إبطال الشيخ الحسن للحكم الذاتي ليس مصروفاً إلى حكم معين وإنما هو كلام على أنه لايصح أن يكون في الأحكام ذاتي ومنع من صحة ذلك وإن كان لانزاع في حكم معين ولا قائل بأن شيئاً من الأحكام ذاتي والمصنف لم يقصد باعتراضه لاستدلال الشيخ بصحيح كون حكم معين ذاتياً فإنه لاشيء من الأحكام يشتبه الحال في كونه ذاتياً إلا أن يقال صحة الصفة الذاتية أو وجوبها، وقد قال الشيخ الحسن ما معناه: إن صحة الصفة الذاتية وجوبها كالكيفيتين لها إذ لايعقلان ولايثبتان من دونها بل يثبتان معاً لها ولايكون لها ثبوت ولا حكم بانفرادهما فهما كالصفة مع الذات فكما أن الصفة لايحكم لها بما يحكم به للذات من الوجود وكيفيته فكذلك حكم الصفة معها لاحكم له بما يحكم به لها ولايلزم من ثبوت كيفية لها ثبوت كيفية له فلا يكون حكم الصفة ذاتياً إذا كانت ذاتية.

فصل

قوله: (قد عرفت بما سلف أن الصفات أربع). يعني في الفصل الذي قسم فيه الصفات إلى واجبة وجائزة والواجبة إلى ذاتية ومقتضاة والجائزة إلى معنوية وبالفاعل فإنه يعرف منه أن الصفات أربع ذاتية ومقتضاة ومعنوية وبالفاعل.

قوله: (وأن الذوات ثلاثة) هذا عرف مما سلف متقداً من تقسيم الذوات.

قوله: (كالهيئة مثلاً) هذا مثل للصفة المقتضاة عن الذات الثابتة للأعراض على سبيل الجملة والهيئة صفة اللون المقتضاة التي بها يتضاد الألوان فيما بينها ولأجلها يصح إدراكها ولم يقصد بها اللتي يثبت لأجلها التعلق والإيجاب فإن الألوان لا توجب ولاتتعلق وإنما توجب لمن اختصت به التعلق والإيجاب والتضاد من صفات الأعراض صفة العلم المقتضاة ونحوه ولا صفة مقتضاة من صفات أجناس الأعراض تقتضي صحة الإدراك والتضاد والتعلق مقابل ما اقتضى مناه التعلق والإيجاب لم يقتض صحة الإدراك، وما اقتضى صحة الإدراك لم يقتض التعلق والإيجاب.

تنبيه

سائر ما ذكره المصنف في هذا الفصل واضح وصحيح على قواعدهم ونحن نلحق به الكلام في فائدتين إحداهما في ذكر خواص كل واحد من هذه الصفات الأربع والثانية في ذكر الأحكام التي توجبها الذاتية والمقتضاة.

أما الفائدة الأولى

فاعلم أن خواص الصفة الذاتية خمس:

الأولى: أنها ثابتة للمحدثات في حالتي الوجود والعدم وسيأتي بيان ذلك.

الثانية: أنها لاتفتقر في ثبوتها للذات إلى التي تؤثر ولاما يجري مجراه.

الثالثة: أنه لايجوز استحقاق جنسها ومثيلها مع الجواز.

الرابعة: أنه لايجوز استحقاق الذات الواحدة لأكثر من صفة ذاتية واحدة.

الخامسة: أن الموصوف بها يستحيل خروجه عنها على سبيل الإطلاق.

وخواص الصفة المقتضاة أيضاً خمس:

الأولى: أنها ثابتة على سبيل الوجوب ومع ذلك يجوز استحقاق جنسها وقبلها مع الجواز.

الثانية: أنها لاتحتاج في ثبوتها إلى مؤثر خارج عن الذات قط.

الثالثة: أنها تنقسم إلى ما يستحيل تجدده وزواله في حالة بقاء الموصوف به وهو ما كان منها مقتضى عن صفة ذاتية كصافته تعالى المقتضاة ما خلا كونه مدركاً والتحيز وصفات الأعراض المقتضاة وإلى ما يصح تجدده وزوال في حالة بقاء الموصوف به وهو ما كان منها مقتضى عن صفة معنوية أو مقتضاة كالمدركية في حقنا وحقه تعالى.

الرابعة: أن قبليته ينقسم إلى ما يجب عقيب استحالة وإلى ما يجب لابعد استحالة فالأول ما

كان مشروطاً بشرط متجدد كالتحيز وصفات الأعراض المقتضاة، والثاني ما لايقف على شرط متجدد ولامقتض متحدد كصفات الباري تعالى الأربع المقتضاة عن صفة ذاته تعالى.

الخامسة: أن مجرد الذات غير كاف في ثبوتها ولايحتاج في ثبوتها إلى مؤثر حقيقي.

وخواص الصفة المعنوية خمس أيضا:

الأولى: أنها ثابتة على سبيل الجواز والحال واحدة والشرط واحد.

الثانية: أنه لايستحقها إلا ما يجوز عليه البقاء.

الثالثة: أن من حقها أن يكون المؤثر في صحتها أمراً زائداً على المؤثر في وجوبها.

(369/1)

الرابعة: أنه لايجوز ثبوتها إلا للمتحيزات.

الخامسة: أنه يجوز تجددها للذات وزوالها عنها في حال بقائها هكذا ذكروا. وفي الخاصة الرابعة نظر على قاعدتهم في أن كونه تعالى مريداً وكارهاً صفتين معنويتين.

وخواص الصفة التي بالفاعل خمس أيضاً:

الأولى: أنها تستحق على سبي الجواز من غير حال وشرط.

الثانية: أن من حقها أن تتقدم جوازها على حصولها.

الثالثة: أنه يستحيل خروج الموصوف عن كل صفة منها معينة اتصف بها ما دام باقياص.

الرابعة: أنه يستحيل تجدد كل عين من أعيانها حال البقاء.

الخامسة: أنها ليست إلا صفة واحدة في حكم المتماثلة في سائر الذوات.

وأما الفائدة الثانية

فالأحكام التي توجبها الصفة الذاتية المماثلة والمخالفة، واعلم أن إيجابها للماثلة يحتمل وجوهاً:

أحدها: أن توجب المماثلة للذات المختصة بها ولما يماثلها ويكون الحكم الصادر عنها ثابتاً للذاتين كليهما.

وثانيهما: أن تكون صفة هذه الذات موجبة للحكم الذي هو المماثلة للذات المختصة بها فقط وصفة تلك الذات توجب المماثلة لها فقط.

وثالثها: أن تكون موجبة للحكم الذي هو المماثلة للذات المختصة بها فقط بشرط ثبوت ذات أخرى واختصاصها بصفة في حكم المماثلة لها وصفة تلك الذات الأخرى كذلك أيضاً، والكلام في إيجابها للمخالفة واحتمال هذه الوجوه كالكلام في إيجابها للمماثلة ذكر هذا

التفصيل بعض أصحابنا.

وتوجب الصفة الذاتية أيضاً صحة كون الشيء معلوماً وصحة وجوده في نفسه عند المتأخرين وذلك أنهم يثبتون للمقدور صحتين صحة وجوده في نفسه وهي مقتضاة عن صفة ذاتية وصحة وجوده من جهة القادر عليه وهي مقتضاة عن كونه قادراً فأما المتقدمون فلا يثبتون إلا صحة وجوده من جهة القادر عليه وتوجب أيضاً صحة الصفة المقتضاة ووجوبها بشرط الوجود.

(370/1)

والأحكام التي توجبها الصفة المقتضاة الإيجاب فيما يوجب، والتضاد في المتضادات، وصحة الإدراك في المدركات، وصحة البقاء في الباقيات، والتعلق في المتعلقات، والحلول على سبيل الجملة فيما يحل.

فصل

والذي يدل على أن للجوهر بكونه جوهراً حالاً وجوه ثلاثة:

قوله: (واعترضه أصحاب أبي الحسين بأنهما اشتركا في أمر جملي).

اعلم أن أصحابنا جميعاً يطلقون على صحة كون الشيء معلوماً أنه حكم جملي لعدم اختصاً ذات به دون أخرى ولهذا لايقتضي تماثلاً ولا اختلافاً وتشترك فيه الذوات المتماثلة والمختلفة.

قوله: (لايصح لوجهين أحدهما أن أنفسهما تصح كونها معلومة) إلى آ×ره.

تلخيص هذا الوجه أن جعلكم لذلك الافتراق افتراقاً في أنفسهما وليس بافتراق في أمر زائد لايصح لأن أنفسهما أي نفسي الجوهر والسواد يصح كونهما معلومين على الانفراد إذ المراد بالنفس ههنا الذات ونحن علمنا افتراقهما في أمر لايعلم على انفراده وهو كون أحدهما جوهراً والآخر سواداً وكون الشيء جوهراً وسواداً مما لايعلم على انفراده بل يعلم تبعاً للذات فلا يعلم كون الشيء جوهراً إلا بعد أن يعلم ذات ذلك الشيء، وكذلك لايعلم كون الشيء سواداً إلا بعد أن يعلم ذلك الشيء، فكيف يرجع بافتراقهما فيما لايعلم على انفراده إلى افتراقهما فيما يعلم على انفراده.

قوله: (الثاني أه قد تعقل ذات الجوهر والسواد من لايعقل كونه جوهراً وسوادا).

(371/1)

تلخيص هذا الوجه: أن القول بكون التفرقة الحاصلة بكون إحدى الذاتين جوهراً والأخرى سواداً راجعة إلى نفس الجوهر والسواد غير صحيح بل رجوعها إلى كون أحدهما جوهراً والآخر سواداً ويجب كونهما مرتبتين إذ لو كانت تلك التفرقة راجعة إلى نفس الجوهر والسواد للزم فيمن عقل ذات الجوهر حين شاهدها أن يعلم كونها جوهراً إذ المرجع بكونه جوهراً إلى نفس الجوهر وقد عقل نفس الجوهر وعلمه، ونحو هذا في السواد ومعلوم أنه يدرك الجوهر ويعقله من لايعقل معنى كونه جوهراً ولا يميزه هذا حال أكثر الناس وكذلك كون الذات سواداً. فعلمنا حينئذ أن كون الجوهر جوهراً مزية زائدة على الذات فقد تعقلها من يعقل الجوهر وقد لايعقلها وكذلك كون السواد سواداً.

قوله: (لأن كون الصفة صفة هو من توابع تجردها). يعني فلأجل ذلك تأخر العلم بكونها صفة عن العلم بمجردها بخلاف علمنا بأن الجوهر ذات فإنه متقدم على العلم بكونه جوهراً إذ كونه جوهراً من توابع الذات لا أن الذات من توابع كونه جوهراً فكان الافتراق ههنا بعد الاشتراك والاشتراك هناك بعد الافتراق وإذا كان الافتراق قبل الاشتراك لم يجب تعليله فإنهم لم يوجبوا إلا تعليل الافتراق بعد الاشتراك لا عكسه على ما سيأتي كاشتراك الجملتين في كونهما حيين وافتراقهما في أن أحدهما يصح منها الفعل والأخرى ليس كذلك.

قوله: (اولمراد قبلية الدهر لا قبلية الزمان) يعني فالذهن يقضي بأن الافتراق بين الصفتين في كون أحدهما جوهرية والأخرى سوادية متقدم على اشتراكها في كونهما صفتين لا أن ههنا تقدماً في الزمان فإن ثبوت كونهما صفتين وكون أحدهما جوهرية والأخرى سوادية حاصل في حالة واحدة وهي فيما لم يزل على رأي الجمهور وكذلك فكون الجوهر ذاتاً متقدم في الذهن على كونه جوهراً لا أن ثم تقدماً في الزمان.

(372/1)

قوله: (لأنا قد نعلمه ذاتاً ولانعلمه جوهراً). يعني فلو كان العلم بكونه جوهراً علماً بذات الجوهر لكان العلم بذات الجوهر علماً بكونه جوهراً ولو كان كذلك لزم فيمن علم ذاته أن يعلم كونه جوهراً وقد تقدم قريباً أنه قد يشاهده ويعلمه من لايعلم كونه جوهراً بل لو أخبرنا صادق أن الله تعالى قد أوجد ذاتاً وتلك الذات جوهر في نفس الأمر فإنا قد علمنا ذات الجوهر وتعلق علمنا بها ولم نعلم كونها جوهراً ولاتعلق علمنا بذلك.

قوله: (لأن كونه جوهراً واجب) يعني فكيف يكون معنى كونه جوهراً ثبوت معنى له يتعلق به علمنا بكونه جوهراً مع أن كونه جوهراً واجب له بكل حال فلا يصح ألا يكون جوهراً وثبوت

المعنى له غير واجب بل إيجاده واقف على اختيار الفاعل وهذا الوجه يذكر في إبطال أن يكون كونه جوهراً صفة معنوية فيقال إن كونه جوهراً واجب ولو كان صفة معنوية لكانت حافزة.

قوله: (ولأن ذلك المعنى لايختص به إلا بأن يحله ولايحله إلا بعد أن يتحيز ولايتحيز إلا بعد كونه جوهراً).

يعني فكيف يكون كون الجوهر جوهراً نفس المعنى الاحصل للجوهر مع أنه لايحصل له ويحله إلا بعد كونه جوهراً.

قوله: (لأنا نعلم المفارقة بين الجوهر وغيره من دون اعتبار غير ولا ما يجري مجراه).

يقال: هذه مناقضة لأنك قلت نعلم المفارقة بين الجوهر وغيره، ثم قلت: من دون اعتبار غير.

والجواب: أن مراده بالتفرقة هي كون الجوهر جوهراً لما تقدم من أنه شارك اللون في كونه ذاتاً وفارقة بكونه جهراً فكونه جوهراً هو الذي يفارق به اللون في نفس الأمر وليس بحكم يعلم بينه وبين اللون ولو كان حكماً للزم عند العلم به العلم بغير معين كما في المماثلة فإنا لانعلم أن هذه الذات مماثلة إلا مع علمنا بغير معين يسد مسدها فيما يكشف عن الصفة لاذاتية على التفصيل.

(373/1)

قوله: (لأن كيفية الصفة تابعة للصفة) يعني فلا يجوز أن يكون كونه جوهراً كيفية صفة من دون صفة تثبت لها تلك الكيفية لأن الكيفيات تتبع الصفات فمتى اعترف الخصم بثبوت كيفية لزمه الاعتراف بصفة تثبت الكيفية لها وهو الغرض المقصود.

قوله: (كالحدوث والعدم) يعني فإنهما لما كانا من كيفيات الوجود كانا تابعين له فأينما ثبت العدم أو الحدوث كان الوجود ثابتاً فلا يثبت القدم ولا الحدوث للمعدوم لانتفاء الصفة التي هما تابعان لها عنه.

قوله: (أو كونه سواداً) يعني حيث يكون الخبر الثاني أن تلك الذات سواد.

قوله: (لن كونها ذاتاً موجودة ليس هو صحة العلم بها على انفرادها) يعني والذي علمناه أولاً هو أن هنا ذاتاً موجودة فقط فكيف يقولون أنه تعلق بأنها يصح العلم بها على انفرادها مع أن صحة العلم بها على انفرادها ليس هو كونها ذاتاً موجودة بل هو حكم يكشف عن كون المختص به ذاتاً لا صفة فإن الصفة لايصح العلم بها على انفرادها، وإذا كان صحة العلم بها على انفرادها حكماً تابعاً لكونها ذاتاً لا أنه كونها ذاتاً فكيف يكون العلم بكونه ذاتاً علماً به إلا أن لهم أن يقولوا أنا عند علمنا بالمتبوع بعلم التابع فعند أن أخبرنا بوجود ذات علمنا أنه يصح

العلم بها على انفرادها لما كان من حق كل ذات أن يصح العلم بها على انفرادها.
قوله: (وكونها موجودة ليس هو كونها ذاتاً). يعني فكيف تفيد الأخبار بوجود ذات العلم بكونها ذاتاً مع أن كونها ذاتاً ليس هو كونها موجودة.
قوله: (وإن لم يعلم ذاتاً أخرى يخالفها الجوهر) تقريره أن يقال: إذا قلتم أن متعلق هذا العلم أنه ذات يخالف السواد أو غيره من الذوات مع تقدير أنا لم نعلم ذاتاً غير الجوهر إما بأن نذهب إلى أن هذه الذوات صفات أو أنها لا ذوات ولا صفات ولايخطر لنا ذكرها في تلك الحال على بال لزمكم ألايكون علمنا ثابتاً قد تعلق بغير ما تعلق به علمنا أولاً.

(374/1)

قوله: (لأن صحة إدراكه بحاستين يعتبر فيه الإدراك والحاستين) إلى آخره.
تلخيصه أن جعلهم للمخالفة بين الجوهر والسواد راجعة إلى أن الجوهر يدرك باحستين والسواد هيئة تجمع الشعاع ومعلوم أن العلم بهذه الأمور غير معتبر في العلم بأن الجوهر يخالف السواد فدل على أنه ليس معنى المخالفة راجعاً إلى ذلك وكان يلزم أيضاً على قولهم ألا يصح العلم بأن الجوهر يدرك بحاستين إلا مع العلم بالسواد لأن معنى كونه مدركاً بحاستين أنه مخالف للسواد والعلم بأن هذه الذات مخالفة لتلك لايثبت إلا مع العلم بتلك الذات الأخرى فكان يلزم على هذا أن يعتبر في العلم بأن الجوهر يدرك بحاستين العلم بالسواد ومعلوم أنه غير معتبر فإنه تعالى لو خلق جوهراً ولم يخلق سواداً لعلمنا إدراكه للسواد إلا مع علمنا بالسواد ونحو هذا يجري الكلام في أن معنى مخالفة السواد للجوهر أنه يئة تجمع الشعاع.
قوله: (إذ المرجع به إلى أنه لايسد مسده عندنا والمرجع به إلى أنه ليس كالسواد عندهم).
يقال: وما الفرق بين الكلامين؟ والجواب: أن الفرق يعرف من تتمة كلام الجمهور التي لم يذكرها المصنف وهو أنه لايسد مسده فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل وهم لايثبتون صفة ذاتية ولاكاشفاً عنها.
قوله: (فليست أيضاً هي كونه جوهراً لمثل ما تقدم) يعني فيبطل قولهم أن علمنا بكونه جوهراً علم بأنه مما يصح إدراكه بحاستين.
وقوله: (لمثل ما تقدم) يعني من أن العلم بكونه جوهرا لايعتبر فيه الإدراك بحاستين بل نعلم جوهراً وإن لم يخطر على بال العالم بكونه جوهراً أنه يدرك بحاستين وصحة إدراكه بحاستين يعتبر فيه ذلك.

(375/1)

قوله: (ومعلوم أن صحة إدراكه بحاستين ومخالفته لغيره ونحو ذلك مزايا). يعني فكيف فسرتم ما هو عندكم نفس الذات بمزايا لها وأشار بنحو ذلك إلى مخالفته للبياض ومماثلته لجوهر آخر والمزية تعم الصفة والحكم وأراد بكونها مزايا أنها أحكام فصحة الإدراك بحاستين من أحكام التحيز والمخالفة من أحكام الصفة الذاتية.

قوله: (يوضحه أنهم فسروا كونه جوهراً بهذه الأشياء ولم يفسروه بكونه ذاتاً). هذا كلام فيه التباس وركة وإذا جعل راجعاً إلى ما يتصل به من الكلام لم يستقم فإن ظاهره أن المراد توضيح ما ذكرنا من أن عندهم أن كونه جوهراً هو نفس ذاته وليس كذلك فإنما ذكره يوضح أنه ليس عندهم نفس ذاته حيث فسروه بمزايا والذي يتقوم به الكلام أن يكون مراده توضيح ما يقوله من أن كونه جوهراً أمر زائد على الذات ومزية ثابتة لها، وأن علمنا ثابتاً بكونه جوهراً قد تعلق بغير ما تعلق به علمنا أولا بنفس الذات أنهم فسروا كونه جوهراً بصحة إدراكه بحاستين وهو مزية ولم يفسروه بنفس الذات على ما يذهبون إليه فدل على أنه أمر زائد على الذات، لكن رد الضمير في توضحه إلى ما ذكر فيه بعد ورجوع إلى كلام قد مضى ووانقضى وتعقبه كلام طويل ثم ما معنى قوله: ولابكونه جوهراً فإنه يكون المعنى يوضحه أنهم لم يفسروا كونه جوهراً بكونه جوهراً وكيف تفسير الشيء بنفسه فالكلام محتل ولعل فيه سهواً وأن أصله ولا فسروا كونه ذاتاً لكونه جوهراً.

قوله: (وأشف ما أوردوه في إبطال هذه المسألة ونظائرها) أي وأقوى ما أدلوا به في إبطال هذه المسألة التي هي إثبات الجوهرية وكذلك سائر ذاتيات الذوات ونظائرها من إثبات التحيز صفة مقتضاة وسائر المقتضيات وكذلك الوجود والكائنية على ما سيأتي.

(376/1)

قوله: (لم يجز أن نعلم وجودها وكوناه ذاتاً إلا تبعاً للعلم بمجردها) يعني ونحن قد علمنا كونها ذاتاً ووجودها بالخبر الأول فيكون علمنا بمجردها قد حصل في الخبر الأول فلا يقال أن العلم لاذي حصل بالخبر الثاني هو العلم بمجردها كما قاله في الصفة علمنا مجردها بالخبر الأول وعلمنا بالثاني غير ما علمناه بالخبر الأول.

قوله: (عن بعض لوازمها وتوابعها المضافة إلى الذات) يعني من كونها ثابتة للذات ومزية لها ولازمة لها فإن كونها صفة ثابتة من لوازم مجردها أيم جرد الصفة المضافة إلى الذات لا كيفيتها

بل يلزم من مجردها سواء كانت ذاتية أو مقتضاة أو معنوية أ, جائزة أو ذاتية أو مقتضاة أو غير ذلك فإنا لانعلمها عند الإخبار بأن ههنا صفة.

قوله: (وجائز أن يعلم بعض لوازم الصفة وإن لم يعلم مجردها).

يعني بخلاف الذوات فإنه لايجوز أن تعلم لوازمها ومزاياها قبلها إذ هي لاتستقل بالمعلومية ولاتعلم إلا تبعاً لها فأما لوازم الصفة فتعلم قبلها ويكون العلم بها تبعاً للعلم بالذات لا العلم بمجرد الصفة.

قوله: (كالوجود) يعني فإنه ليس بصفة مشتملة على جنس وفصل بخلاف الكائنية فإنها جنس ولها أنواع كالمتحركية والسكونية ونحوهما.

قوله: (فلا بد أن يحصل خبره الثاني في هذه الصورة غير ما حصل أولا من التوابع واللوازم).

يعني فإذا قال أولا هان صفة فالعلم يحصل بلوازمها المضافة إلى الذات، فإذا قال: هي كائنية حصل علم آخر بتوابع ولوازم للصفة التي هذه سبيلها وإن لم تكن تلك اللوازم مضافة إلى الذات وهي أن ههنا صفة تتركب من جنس وفصل وتشتمل على أنواع وتنقسم إلى أقسام كثيرة ولا يكون العلم بمجردها حاصلاً إلا بخبر ثالث أما بأنها متحركية أو ساكنية، فأما الوجود فيحصل بالخبر الثاني والعلم بمجرد الصفة وبشيء من لوازمها وهو أنها حقيقة مفردة لاتتركب من جنس وفصل ولا تتنوع إلى أنواع وضروب.

(377/1)

قوله: (ولكن يعلمها بالأول جملة وبالثاني تفصيلاً) يعني يعلم بالخبر الأول أنها ذات وهذا علم جملي إذ لايفيد إلا أنها من جملة الذوات وبالثاني أنها جوهر مثلاً وهو تفصيلي إذ قد علمها مفصلة وميزها عن غيرها من الأجناس، وإن كان علماً جملياً أيضاً من وجه وهو بالنظر إلى أنه لم يعلم به ذلك الجوهر بعينه بل علم به أنه من جملة الجواهر وعلى نحو هذا يجري الكلام في الصفة.

قوله: (على أنه فرق من وراء اتفاقهما فيما جعلتموه دليلاً على ثبوت المزية).

حاصله: أن الذي جعلتموه دليلاً على ثبوت المزية في حق الذات وهو أن علمنا ثانياً قد تعلق بغير ما تعلق به علمنا أولاً حاصل في الصفة فإن علمنا ثانياً قد تعلق بغير ما تعلق به علمنا أولا فيجب ثبوت المدلول فيها كما ثبت في الذات وفرقكم بأن العلم الول في الصفة متعلق بلوازمها فرق من وه آخر غير ما وقع الاتفاق فيه بين الذات والصفة من تعلق العلم ثانياً بغير ما تعلق به أولاً لكنه يقال: لو صح ذلك الفرق ووضح لم يقدح فيه ما ذكره المصنف من كونه

فرقاً من وراء اتفاقهما بل يكون فرقاً ثانياً يستقيم به الدليل وينتفي به المعارضة.
قوله: (وقولكم بتسلسل اللوازم في الحقائق المركبة) يعني حيث جعل الشيخ الحسن الخبر الأول مفيداً للعلم بلوازم الصفة المركبة المضافة إلى الذات، والخبر الثاني مفيداً للعلم بلوازمها الراجعة إليها من كونها مركبة مشتملة على جنس وفصل ومتنوعة إلى أنواع كثيرة.
قوله: (حاصل في الحقائق المفردة). يعني فإنه يمكن أن يقال فيها والخبر الثاني متعلق بلوازم أخر غير اللوازم التي أفادها الخبر الول من كونها حقيقة مفردة غير متركبة من جنس وفصل ولامتنوعة وبالجملة فقد أفاد الخبر الثاني فيها غير ما أفاده الأول كما في الذات والصفات المركبة.

(378/1)

قوله: (إلا ويمكن تركيبه من جنس وفصل) يعني فالوجود وإن كان من الحقائق المجردة فتركيبه من جنس وفصل ممكن. فيقال في حده: الصفة التي يظهر عندها الصفات والأحكام المقتضاة عن الصفة الذاتية فقولنا الصفة جنس وتتمة الحد فصل.
قوله: (ويفصلها عما عداها نوعها وقبيلها).
اعلم أنه كثيراً ما يجري في كتب المتكلمين ذكر الجنس والنوع والقبيل في المعاني والصفات وذكرها في الصفات تبع لذكرها في الذوات فلنبينها واحداً واحداً ليكون ذلك قاعدة نبني عليها فهم ما يجري ذكره فيها.
أما الجنس فلهم فيه اصطلاحان، الأول: أنهم يطلقونه على المتماثل والمختلف والمتضاد وعلى المتماثل والمتضاد وعلى المتماثل والمختلف، فالأول: كالاعتقادات والثاني كالألوان، والثالث كالاعتمادات. الاصطلاح الثاني: أنهم يستعملونه فيما يشتمل على المتماثل فقط فيقولون: الحياة جنس والتأليف جنس والألم جنس وهذا الاصطلاح الثاني أكثر في الاستعمال.
وأما النوع فيستعملونه في المختلف فقط فيقولون القدرة نوع لما كانت جميع القدر مختلفة وقد يستعملونه في البعض مما اشتمل عليه جنس مخصوص فيقولون: الحركة نوع من جنس الأكوان.
وأما القبيل فيستعملونه في كل ما عد قسماً على حدة من الأعراض وإن اشتمل على المتماثل والمتضاد كالألوان والأكوان أو على المختلف والمتماثل كالاعتماد أو على التماثل فقط كالحياة أو على المختلف فقط كالقدر والصفات تجري على هذا القياس هذا ما فهمناه من

صاطلاحهم بعد استقراء ما ذكروه وما يجري في أثناء كلامهم وقد صرح الشيخ الحسن في الكيفية بأن النوع من الصفات ما كان مختلفاً كالقادرية وأن الجنس منها ما كان متماثلاً كالحيية.

(379/1)

قوله: (وهلم جرا) هذه كلمة تستعمل في معنى الاستمرار وعدم الاقتصار، وهلم: اسم فعل بمعنى أقبل. قال الله تعالى: {هلم إلينا}. وجراً: مصدر منتصب على أنه مفعول مطلق. وفي بعض حواشي الصحاح أن جرا اسم مقصور لاتنوين فيه ولامد، أصل معنى جرا أن يترك الإبل والبقر ترعى وهي تسير من دون قصر لها. قال بعض أهل اللغة: معنى هلم جرا سيروا على هيئتكم فلا تشقوا على أنفسكم وركابكم ثم استعملت في هذا المعنى وهو عدم الاقتصار على غاية ومنع الحصر. قال الجوهري: يقول كان ذلك عام كذا وهلم جرا إلى اليوم.
قوله: (على هذا المنوال) يقال لقوم إذا استوت أخلاقهم هم على منوال واحد، والمنوال في الأصل الخشبة التي يلف الحابك ثوبه الذي ينسجه عليها قليلاً قليلاً ليتمكن من نسج البقية.
قوله: (في أن كل خبر خاص يفيد لازماً من لوازم ما أفاده العام). الخبر العام كالخبار بأن هنا ذاتاً والخبر الخاص نحو أن تلك الذات جوهر وفي الصفة الخبر العام أن هنا صفة والخاص نحو هي جوهرية والذي يفيده الخاص في الإخبار عن الذات أن لها صفة هي الجوهرية وفي الإخبار عن الصفة أنها ذاتية وأنها لاتثبت إلا للجوهر وأنها تقتضي التحيز ونحو ذلك.
فصل
وقريب مما تقدم الاستدلال على أن للجوهر بكونه متحيزاً حالا وبكونه موجوداً فنقول فيه: لو أخبرنا مخبر بأن ههنا ذاتاً ثم أخبرنا بأنها متحيزة أو موجودة فقد تعلق علمنا ثانياً بغير ما تعلق به أولاً إلى آخر الدلالة.

(380/1)

قوله: (وإن كان الكلام في هذا الفصل آكد من حيث قد ثبت أن المعدوم شيء). يعني فإذا كان في حال العدم شيئاً وذاتاً وعرفنا حصول التحيز والوجود من بعد ذلك وتجددهما عليه لم يمكن أن يقال هما نفس الذات لأن نفس الذات ثابتة حال العدم والتحيز والوجود تجدد من بعد ولأنه لابد من أمر تعلق به قادرية القادر الموجد بخلاف الجوهرية ولعله لو سلم الخصم

أن المعدوم ذات لسلم أن التحيز صفة بخلاف الجوهرية فإنه لو اعترف بثبوت المعدوم شيئاً لأمكنه أن يبقى على منازعته في كونها صفة.

قوله: (لنا أن التحيز واجب والوجود جائز).

اعلم أن أبا إسحاق مع جعله لهما صفة واحدة لابد له من القول بأنها جائزة ثابتة بالفاعل، وإن ينازِع في كون التحيز واجباً فاستدلال المصنف فيه نظر فإنه إنما يثبت أنه واجب إذا ثبت أنه غير الوجود فحينئذ نقول: قد ثبت استحالة ألا يكون الجسم متحيزاً مع وجوده فدل على وجوب التحيز له.

قوله: (فالجوهر يضاد الفناء بشرط الوجود) أي وجود الجوهر والفناء ودليل شرطية الوجود أن الجوهر في حال عدمه لاينفيه الفناء ولايضاده ولاينفي الفناء ولايضاده.

قوله: (والتضاد مقتضى عن التحيز). الدليل على ذلك أن الفناء قد ثبت مضادته للجوهر على ما سيأتي فلا يخلو إما أن يضاده لمجرد الذات أو لوجوده أو لحدوثه أو لحدوثه على وجه أو لمعنى أ, لذاته أو للتحيز على ما نقوله، والأول باطل وإلا لزم مضادة الفناء لكل ذات وفي حالة العدم، والثاني باطل للزوم مضادته لكل موجود وهو محال، والثالث باطل للزوم مضادته لكل محدث وألا يضاده حال البقاء ومعلوم أن نفيه للجوهر يكون حال البقاء، والرابع باطل لأنه لاوجه معقول ويقتضي ألا يضاده حال البقاء، والخامس باطل لأن مضادته له واجبة، وما كان لمعنى فهو جائز ويلزم إذا لم يوجد ذلك المعنى إلا متنافياً، والسادس باطل للزوم المضادة حال العدم ومضادته له حال العدم محال فلم يبق إلا أنه يضاده للتحيز الحاصل حال الوجود.

قوله: (لكان الشيء شرطاً في نفسه) كان الولى أن يقول لكان الشيء شرطاً في اقتضائه نفسه لما يقتضيه قوله لتماثل الوجود أي لكونه في حكم المتماثل إلا أنه مع جعله لوجود الجوهر نفس التحيز لانسلم تماثل الوجود لكن الدليل قائم على تماثل الوجود وهو اشتراك صفات الوجود في أخص أحكامها وهو ظهور الصفات المقتضاة عن صفة الذات عندها.

فصل

والذي يدل على أن له بكونه كائناً حالا أنه يستحيل كونه في جهتين في حالة واحدة ولاوجه لهذه الاستحالة إلا حصوله على صفتين ضدين.

واعلم أنه قد اختلف كلام أصحابنا في هل تعلل هذه الاستحالة بالكائنية التي هي الصفة كما

ذكره المصنف أ, بالكون والأولى تعليلها بالكائنية كما ذكره رحمه الله ووجهه أن هذه الاستحالة معلومة ضرورة فلا تعلل بما يعلم دلالة جملة وتفصيلاً وهو الكون بل بالكائنية فإنها معلومة على سبيل الجملة ضرورة.

فإ، قيل: ما أنكرتم أن العلة في الاستحالة هو التحيز؟

(382/1)

قلنا: لايصح ذلك لأن التحيز مصحح لكونه في الجهات كلها فلو أحال كونه في جهتين لكان محيلاً لشيء مصححاً له وهو محال وقد كان الشيخ ابن متويه أجاز أن يضاف إلى هذه العلة في الاستحالة علة أخرى وهو أن كونه في جهتين يؤدي إلى أن يكون شاغلاً لأكثر من قدره ثم ضعف هذه العلة بما حاصله أن الطريق إلى تضاد الأكوان هو استحالة حصول الجوهر في جهتين فإذا جوزنا أن العلة في ذلك كونه يؤدي إلى أن يكون شاغلاً لأكثر من قدره لم يبق لنا طريق إلى العلم بالتاضد وكلامه ضعيف لأن القائل بعدم تضاد الأكوان هو الشيخ أبو يعقوب البستاني ، وبان فيها المتماثل والمختلف فقط يقول عدم وجدانك للطريق إلى تضادها لايلحق منه خلل وإياه أريد فالولى في تضعيف تلك العلة أن يقال: إن المرجع يشغله لأكثر من قدره إلى كونه في جهتين أو أكثر فكيف يجعل ذلك هو العلة في استحالة كونه في جهتين أو أكثر فإنه تعليل للشيء بنفسه وقد ضعفت بأنه لو لم تكن العلة إلا استحالة كونه شاغلاً لأكثر من قدره فإن ذلك لايستحيل على البدل وكذلك على الجمع إلا أنه يمكن فيه المعارضة فيقال: وكذلك لايستحيل كونه كائناً في جهتين على البدل فكذلك على الجمع.

قوله: (فلا بد من أمر يعلل به كما سيأتي) يعني في بيان ما يجب تعليله وما لايجب في مسألة إثبات القادرية.

قوله: (لأن التفرقة ضرورية دون الكون) يعني فكيف يرجع بما يعلم ضرورة إلى ما لايعلم إلا دلالة فالأولى أن يرجع به إلىما يعلم ضرورة على سبيل الجملة وهي الكائنية.

قوله: (لأن عدم المعنى مع الجهتين على سواء فكان يلزم حصوله فيهما دفعة واحدة).

هذا الوجه ليس هذا موضعه وإنما موضعه لو قيل بأن الجوهر حصل في الجهة لعدم معنى، فكان الولى أن يقال لأن عدم المعنى مع الجهتين على سواء فكان يجب ألا يفرق بين كونه في جهة وكونه في أخرى.

قوله: (ولأن عدم المعنى يترتب على ثبوته) يعني فما لم يوجبه المعنى مع وجوده

(383/1)

فأولى ألا يعلق به مع عدمه إذ هو مع الوجود أقوى حالاً من العدم أو أراد أن ذلك المعنى إذا لم يكن قد ثبت له وجود وعرف لم يمكن أن يعلل ما نحن فيه بعدمه.

وقوله: (على ثبوته) أراد به وجوده تساهلاً وإلا فالثبوت عندهم يعم الموجود والمعدوم بناء على ما مر من ثبوت الذوات في حالة العدم.

قوله: (ولأن الأمور الثابتة لاتعلل بالنفي) هنا يعني تعليل تأثير فأما تعليل الكشف فجائز كما تقدم.

قوله: (وأما إلى كيفية صفة) هي الوجود أي تلك الصفة هي الوجود.

قوله: (لأن كيفية الصفة تتبعها) فكان يلزم ألا يتحدد كونه كائناً في الهجة إلا إذا تحدد وجوده، هذا يصلح دليلاً على أن الكائنية على الجملة وذكر أنه لايمكن الرجوع بتلك التفرقة إلا إليها فكان الملائك لذلك أن يقول: وإما أن يرجع بتلك التفرقة إلى كيفية صفة هي الوجود فكان يلزم ألا نعلم التفرقة إلا مع تحدد الوجود لأن كيفية الصفة تتبع تحددها وأنت إذا تأملت كلام المصنف في هذا الفصل وجدته متضرباً فأحسن تأمله.

قوله: (على أن الوجود صفة متماثلة والكائنية تتضاد). معنى تماثل صفة الوجود أنها لاتختلف باختلاف الذوات الثابتة هي لها وذلك لأتفاقها في أخص أحكامها وهي ظهور الصفات المقتضاة عن صفات الذوات عندها ومعنى تضاد الكائنية أنه لايمكن اجتماع صفتين منها باعتبار جهتين فلا مكن أن يكون كائناً في هذه الجهة وكائناً في هذه ف حالة واحدة وكلام المصنف هذا مختل من وجوه:

أحدها: أنه الآن في الاستدل على ثبوت الكائنية صفة وهذا إنما يستقيم بعد ثبوت ذلك فإذا ثبت أنها صفة وأنها تتضاد ثم قيل بأن المرجع بها إلى صفة الوجود وليست مغايرة لها حسن مثل هذا.

وثانيها: أنه في إبطال أن تكون التفرقة بين كون الجوهر كائناً في هذه الجهة وكونه كائناً في جهة أخرى كيفية للوجود وهذا الكلام الذي ذكره لا يلائمه ولايناسبه.

(385/1)

ثالثها: أنا إذا نقلنا الكلام إلى أن الكائنية ليست كيفية في الوجود كما بنى عليه وإن لم يسق كلامه من أول الوجه هذا المساق فليس تضاد الكيفية تستلزم تضاد الصفة التي تلك الكيفية كيفية لها ألا ترى أن الحدوث والقدم كيفيتان للوجود وهما متناقضان والوجود لاتناقض فيه

ولو أنه جعل الكلام من أصله مسوقاً في أنا نعلم ثبوت الكائنية جملة ضرورة فأام أن يرجع بها إلى كذا أو كذا مما ذكره لاستقام الكلام لكنه جعله مسوقاً في التفرقة فلم يلتئم والله سبحانه أعلم................ نقص في الهامش ....

فصل

قوله: ولايثبت للذات في حالة العدم من هذه الصفات). يعني الأربع التي هي الذاتية والمقتضاة والمعنوية والتي بالفاعل.

قوله: (إلا الصفة الذاتية) في ذلك خلاف أبي إسحاق كما تقدم فإنه ذهب إلى أن الذات لايستحق شيئاً من الصفات حالة العدم.

قوله: (لبطلان سائر وجوه التعليل). يعني فلا يصح تعليلها بالمؤثرات ولا ما يجري مجراها ولايقبل التعليل بذلك وبيانه بأن نقول لو كان يستحقها لمعنى أو بالفاعل لخرجت عن كيفيتها وهي وجوبها وعن اقتضائها للمماثلة والمخالفة لأن المماثلة والمخالفة لايستحقان إلا بصفة ذاتية ولو استحقها مقتضاة عن صفة أخرى لبطل كونها ذاتية لأن معنى الذاتية أنها لاتفتقر في حصولها إلى أمر آخر سوى الذات ثم أن مقتضيها أما أن يكون مقتضى فيؤدي إلى التسلسل أو ذاتياً فيجب الاقتصار على المحقق المعلوم دون المقدر المفروض وإذا بطل أن يكون مقتضاه وبالفاعل بطل أن يكون مشروطه بشرط إذ الشرط لايستقل ولايثبت إلا مع ثبوت مؤثر أو مقتض.

قوله: (وهو محال لاشتراك الذوات كلها في ذلك).

يعني فكان يلزم أن يثبت المماثلة والمخالفة في حق كل ذات فتكون كل ذات مماثلة للأخرى مخالفة لها وهو محال.

(386/1)

قوله: (وهذا قد أورده أصحابنا دليلاً مستقلاً). يعني ما تقدم من الذوات لابد أن يتماثل أو تختلف وإذا ثبت ذلك فالمماثلة والمخالفة إما أن يثبتا لمجرد الذات إلى أن يقولوا فلم يبق إلا أن يثبت المماثلة والمخالفة لصفة زائدة على الذات ولنسب إلا الجوهرية فأما التحيز فإنه لا يثبت إلا حال الوجود والمماثلة والمخالفة ويثبتان في الحالتين معا.

قوله: (لأن المماثلة الحقيقية لاتثبت إلا في الذوات).

يعني لأنها هي أن تسد إحدى الذاتين مسد الأخرى ولايتصور إلا في الذوات ولكن قد يقال في الصفات متماثلة ومختلفة على سبيل التجوز.

قوله: (ومعنى قول أصحابنا أن الصفات تجري مجرى المتماثلة إلى آخره). لقولهم: أنها تجري مجرى المتماثلة معنيان أحدهما: ما ذكره والثاني أن بعضها يقوم مقام البعض فيما يقتضيه من الصفات والأحكان، وكذلك ولقولهم في الأحكام أنها تجري مجرى المتماثلة معنيان أحدهما: أنها لو كانت ذواتاً لكانت متماثلة بأن يسد بعضها مسد البعض فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل وأنها مشتركة في الحد والحقيقة ومعنى قولهم في الصفات والأحكام أناه تجري مجرى المختلفة أنها لو كانت ذواتاً لما سد بعضها مسد البعض فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل وأن بعض الصفات لايقوم مقام البعض فيما يقتضيه من الصفات والأحكام، وأن بعض الأحكام لايقوم مقام البعض في الحد والحقيقة ذكره الشيخ الحسن في آخر الكيفية.

قوله: (لأن المعنى لايختص بالمعدوم).

يعني لأن اختصاص المعنى هو إما بطريقة الحلول فيه أو حلول محله أو الوجود على حد وجوده وكل ذلك لايتصور إلا مع وجود المختص والمختص به فكان يلزم ألا يثبت المماثلة في حال العدم، وليس كذلك فإن الذاتين في حال العدم إما أن تسد إحداهما مسد الأخرى أو لا، والأول التماثل والثاني الاختلاف.

قوله: (ولأن ما أثر فيه المعنى فهو جائز). يعني والمماثلة في حق المتماثلين واجبة.

(387/1)

قوله: (وتقدم أنه لاذاتي في الأحكام). يقال بل تقدم لك عدم المنع من أن يكون فيها ذاتي.

والجواب: أنه وإن منع من عدم جوازه فلم يقل ثبوته هو ولاغيره.

قوله: (حيث أثبت التحيز ونفي الجوهرية). يعني وجعل التحيز هو الصفة الذاتية.

قوله: (إلا أن الشيخ أبا عبدالله يقول أنها هي التحيز) إلى آخره.

مذهب أبي عبدالله وأبي إسحاق متفق من حيث نفيا كون الجوهرية صفة ولم يثبتا إلا التحيز ومن حيث جعلا التحيز صفة ذاتية لكنهما اختلفا من وجه آخر، فقال أبو عبدالله: هي ثابتة في العدم أي الصفة التي هي التحيز. وقال أبو إسحاق: بل لاتثبت إلا حال الوجود ويلزمه من القول بتجددها احتياجها إلى مؤثر أو ما يجري مجراه وبطلان كونها ذاتية، ومن الذاهبين إلى أن الجوهرية هي التحيز وأنهما صفة واحدة أبو يعقوب الشحام.

قوله: (حقيقة في التحيز). يعني لأن حقيقة التحيز الصفة التي توجب لمن اختصت به شغله للجهة واحتماله للأعراض وصحة إدراكه بحاستين وإذا بان أنها حقيقة في التحيز لم يجز مفارقتها لها لأن الشيء لايحقق إلا بما يكون عليه مستمراً كتحقيقنا للقادر بأنه الذي يصح منه

الفعل فلا يثبت قادر لايصح منه الفعل إلا أن الشيخ أبا عبدالله يريد في الحقيقة عند الوجود.
قوله: (وفي ذلك كونه غيراً للجوهرية) يعني لنا ثابتة حالة العدم لما تقدم فإذا كانت ثابتة في تلك الحال والتحيز غير ثابت ولايثبت إلا حال الوجود صح ما قاله.

فائدة

اعتبر أبو القاسم في المثلين أن يتفقا في جميع الصفات والأحكام الذاتية والمقتضاة والتي بالفاعل والمعنوية حتى أنه حكم باختلاف الحسن والقبيح ويبطل ما قاله وجوه:
أحدها: أنه يؤدي إلى أن لايتماثل شيء من الذوات فإن كل ذاتين لابد أن يكون لأحداهما من الحكم ماليس للأخرى وإلا لم تكونا غيرين.

(388/1)

وثانيهما أن ما يقع به الخلاف والوفاق لابد من أن يكون أمراً لازماً لاخروج عنه وإلا أدى إلى أن يكون موافقاً في وقت مخالفاً في وقت بأن يخرج عن ذلك الأمر.
وثالثها: أن التماثل إنما يقع بما يتفرع على العلم بالتماثل عليه، إما جملة أو تفصيلاً وقد صح أنه يعلم تماثل الذاتين وإن لم يعلم اشتراكهما في سائر الوجوه، وحكي عن الناسي أن المماثلة تقع بالأسماء وتلك جهالة منه وإلا لزم ألا تعلم المماثلة إلا بعد العلم باللغات وكان يلزم في بعض الأجسام أن يخالف البعض بالافتراق في الأسماء ولعله يلتزم ذلك، ولكن بطلان كلامه ظاهر.

فصل

قوله: (ولايتزايد من هذه الصفات إلا المعنوية) يعني الأربع الثابتة للجوهر وهي الجوهرية والتحيز والوجود والكائنية.
اعلم أولاً أن معنى التزايد أن يثبت للذات أكثر من صفة واحدة من الجنس الواحد أمام الصفة الذاتية أو الصفة المقتضاة أو الصفة التي بالفاعل ويعد تزايداً إلا مع تماثل الصفات.
قوله: (فلأنها لو تازيدت للزم أن تكون الذات مماثلة لنفسها يعني إذا حصل للذات صفتان ذاتيتان أما جوهريتان أو سواديتان وسيأتي ما في هذا الوجه في مسألة إثبات الصفة الأخص.
قوله: (كالمعنوية) يعني فإنه يصح تزايدها لتزايد المؤثر فيها لأن تزايده ممكن فإذا أوجد القادر في الجوهر كونين في جهة واحدة تزايدت صفته المعنوية وهي الكائنية.

(389/1)

قوله: (أويتزايد المقتضي لها) وهي الحيية (أو يتزايد شرط اقتضاء الحيية لها) وهو وجود المدرك فما وجد من مدرك آخر تزايدت صفة المدرك بكونه مدركاً. واعلم أنه لاخلاف بينهم في تزايد كونه مدركاً بتزايد شرط اقتضائه بها وهو وجود المدرك وإن لم يتزايد المقتضي وهو كونه حياً وإنما الخلاف في تزايد كونه مدركاً مع أن المدرك واحد بأن يتزايد مقتضيها فذهب القاضي وهو الذي قواه ابن متويه إلى أن كونه مدركاً يتزايد بتزايد كونه حياً وإن لم يتزايد وجود المدرك واحتج بأن الإدراك بالعينين له مزية على الإدراك بعين واحدة فدل على أن كونه مدركاً يتزايد بتزايد كونه حياً والذي عليه الجمهور أن كونه مدركاً لايتزايد إلا مع تزايد شرط الاقتضاء وتردد الحاكم في ذلك.

قوله: (ولكلهما يبطل تزايد الوجود) أي لكل الوجوه التي ذكرت في منع تزايد الذاتية وفيه تساهل فإن الوجه الأول في إبطال تزايد الذاتية لايتأتى في الوجود، ولايقال أنه أراد ولكل الوجوه المبطلة لتزايد التحيز لأنه لم يتقدم لها ذكر فيعود الضمير إليه وإن صح فالوجه الآخر الذي خص به التحيز لايثبت وجهاً ههنا إلا أن يقال يلزم من تزايد الشرط تزايد المشروط فلو تزايد الوجود لتزايد ما هو مشروط به وهو التحيز وهذا وجه آخر فلا يستقيم ذلك.

(390/1)

قوله: (ولأنه كان يصح أن يثبت للسواد وجهان في الوجود يقابلان وجهي البياض ثم كان يصح حصوله على أحدهما فلا يبقى البياض على الإطلاق) أي فلا يكون نفي السواد للبياض مطلقاً بل في حال وهو شيء حصل له وجهان في الوجود أي وجودان ومتى حصل على أحدهما فقط لم ينفه مع علمنا بأن السواد ينفي البياض مطلقاً وهذا الوجه ذكره أبو هاشم ويمكن اعتراضه بأن يقال: أليس عندكم أن الجزء من السواد لو طرأ على عشرة أجزاء من البياض لنفاها لأن للطارئ حظ الطرو فأكثر ما فيه أن يقام هذا الوجود الزائد في البياض مقام جزء زايد منه فلا يمنع من أن يثبت للسواد حظ الطرو ثم أن المضادة لاتقع بالوجود وكثرته بل تثبت للصفة المقتضاة فأما الوجود فلأنا ننزله إلا في ظهور الصفة المقتضاة عن الصفة الذاتية عنده وهي لاتتزايد بتزايده فحصلها مع وجود واحد ومع وجودين على سواء ولعل هذا هو السبب في أن جعل ابن متويه الوجه الثاني المذكور بعده وهو قوله: ولأنه لو صح في حال الحدوث لصح في حال البقاء أوضح منه وإن كان المصنف قد اعترض الوجه الثاني في مسألة مقدور بين قادرين بأن قال أن ما يتعلق بالقادرين يتبع حالة الحدوث فلا يصح تزايد الوجود حال البقاء.

قوله: (لصح مثله في تأثير العلة فكان يصح أن يمنع أحدنا سكنات كثيرة بحركة واحدة لها

وجودات كثيرة) كان الجاري على القياس أن يقول: فكان يلزم أن يمنع أحدنا من تسكين الجسم بسكتات كثيرة بحركة واحدة توجب له بكونه متحركاً صفات كثيرة بعدد الصفات التي أوجبتها له السكتات الكثيرة، فأما قوله: فكان يصح إلى آخره فهو وجه مستقل يمنع من تزايد الوجود ولعل الأصل وكان يصح ويكون إبدال الواو فاء من سهو القلم.

قوله: (ليتزايد مقتضيه إذا تزايد شرط الاقتضاء). ظاهر كلام المصنف هنا يقتضي بأن كونه مدركاً لابد في تزايده من تزايد شرط الاقتضاء كما هو مذهب الجمهور وهو خلاف ما تقدم.

فصل

(391/1)

عند الجمهور أن التحيز صفة واجبة مقتضاة عن الجوهرية.

قوله: (فكان يصح حلول المعاني فيه عني في حال عدمها).

وقوله: (فيثبت فيها التضاد) يعني في حال عدمها لأن تضادها على المحل وقد يثبت حاله حال العدم، وهذا وجه ضعيف لأنه لايلزم من تحيز الجوهر في حال عدمه حلول المعاني فيه حال عدمها وما وجه لزوم ذلك بل الذي يلزم صحة حصولها مع وجودها فأما أن يلزم حلولها مع عدمها فلا لأن حلولها كيفية في وجودها فلا تفارقة ولو لزم ذلك لم يلزم منه ما ذكره من كونه لايصح عدم الضدين ولم لايصح تقدير أن يكون لكل واحد محل غير محل الآخر.

قوله: (ويتعذر ملاقاة الجوهر لستة أمثاله عند الوجود).

اعلم أن معرفة صحة هذا الإلزام لايقع إلا بعد ذكر قاعدة ينبني هو عليها وهي أن من مذهب أصحابنا أن الجوهر الذي هو جزء واحد لايتجزأ إذا شبه بشيء من الأشكال فهو أقرب إلى شكل المربع فيختص من بين سائر الأشكال بأن تتساوى جوانبه وأطرافه.

قالوا: ولايجوز أن يكون بهيئة المثلث لأنه كان يجب أن يكون من أحد جوانبه أكثر من الآخر فيؤدي إلى صحة تجزئة ونحن فرضنا الكلام في الجزء الواحد ولو كان مثلثاً لكان لايصح تركيب الجواهر إلا على جهة التضريس دون الاستقامة ذكره ابن متويه ولكنه لايلزم ذلك إلا إذا ضم دقيق جوهر إلى دقيق الآخر وعريضه إلى عريضه فأما إذا عكس فلا يكون على حد التضريس. قالوا: أو لايجوز أن يكون على شكل المدور لأنه كان يجب ألا يصح تآلف الأجزاء على حد الاكتناز فإنك إذا ضممت مدورة إلى مثلها حصلت بينهما فرجة فلم يبق إلا أن يكون بشكل المربع وإذا كان كذلك صح فيه ملاقاة شبه أمثاله من الجهات الست المعروفة وقد حكي عن عباد أنه منع من صحة تلاقي الأجزاء.

(392/1)

وقال: إن الجزء لا يلاقي غيره. فقال له أبو هاشم: إن من ذهب إلى أن الجسم من مجموع أجزاء لا بد له من أن يذهب إلى تلاقيها وقد أجاز بعض الفلاسفة ملاقاة الجوهر لأكثر من ستة أمثاله فقال لهم أصحابنا: لايتصور جهة سابعة يصح أن يلقاه سابع منها.

إذا عرفت هذه القاعدة عرفت توجه إلزام المصنف لأن الجوهر إذا كان متحيزاً حال عدمه لزم ألا تطرد صحة ملاقاته لسته أمثاله من الجواهر الموجودة لجواز أن يلقاه من الجهات أو من بعضها أجزاء متحيزة معدومة فيمتنع ملاقاته للأجزاء الموجودة أو بعضها لأن بداخل المتحيزات لايصح.

وقوله: (عند الوجود) أي عند وجود الجوهر.

قوله: (لمثل ذلك) أي لمثل ما قيل في إبطال أن يتحيز لوجوده فإنه ياتي مثله في تحيزه لحدوثه لأن الحدوث وجود سواء جعلناه الوجود بعد أن لم يكن موجوداً أو الوجود في الوقت الأول فقط.

قوله: (وللزم ألا يتحير حال البقاء) يعني لأن الحدوث إذا كان المؤثر في تحيره فتأثيره تأثير المقتضي لا غير ومعلوم أن المقتضي إذا زال زال ما هو مقتضى عنه، والحدوث يزول بزوال أول أوقات الوجود إذ هو عبارة عن الوجود فيه فقط.

قوله: (لأنه لاوجه يشار إليه هذه حالة بخلاف وجوه القبح) أراد بقوله: هذه حالة كونه يوجب التحيز بخلاف نحو ما إذا قلنا أن الظلم قبح لحدوثه عللى وهج فإن الإشارة إلى وجه هذه حالة ممكنة.

قوله: (ولأن المعنى إنما يوجب لصفته المقتضاة) قد تقدم الدليل على ذلك.

قوله: (والكلام فيها كالكلام في التحيز) يعني لأن الكلام في صفات الذوات يجري على طريقة واحدة في الذواتية والمقتضاة إذ الدلالة معناها واحد وإن اختلف التعبير بحسب ما يتكلم فيه منها فإذا لم يثبت أن التحيز مقتضى عن الذاتية لم يثبت أن للمعاني صفات مقتضاة وإذا بطلت صفات المعاني المقتضاة بطل إيجابها إذ هو مقتضى عنها.

(393/1)

فإن قيل: إذا قلنا بأن هذه الصفات التي تذهبون إلى أنها مقتضاة معنوية فهلا ثبت لها ما أثبتم للمقتضاة من الإيجاب وغيره من الأحكام؟

قلنا: إن صح ذلك ففي حق الجواهر فقط فأما المعاني فإنه لايجوز أن تستحق صفات معنوية لأن المعنى لايختص بالمعنى.

قوله: (ولايجوز أن يتحيز لعدم معنى أولى وأحرى). إنما كان أولى لأن المانع من أن يكون المعنى الموجود هو الموجب ثابت في المعنى المعدوم ويختص بوجوه من المنع لاتثبت في المنع من إيجاب المعنى الموجود وهو أن العدم مقطعة الاختصاص فلا يختص أصلاً ولو اختص لما كان بأن يوجب التحيز للجواهر أولى من غيرها من الموجودات ولأن الإيجاب صادر عن الصفة المقتضاة وهي مشروطة بالوجود وإن كان هذا الوجه الأخير لا منتهياً ههنا للزوم الدور.

قوله: (وخالف فيه الشيخان أبو الحسين وابن الملاحمي) ذهبا إلى أن التحيز وسائر صفات الأجناس المقتضاة ثابتة بالفاعل، وقد ذهب إلى ذلك الإمام يحيى بن حمزة وسائر نفاة الأعراض وفرقة من الفلاسفة ونفاة كون المعدوم شيئاً والمجسمة.

واعلم أن خلافهم يحتمل أحد وجهين أن يثبتوا التحيز صفة ويجعلوه بالفاعل وأن يجعلوه نفس الذات ونفس الذات عندهم بالفاعل وقد صرح الإمام يحيى في التمهيد بأن التحيز نفس الذات وليس بأمر زائد وبه يقضى كلام المصنف من بعد حيث قال: (واعترض الشيخ محمود هذا الدليل باعتراضات) كلها مبني على أن المعدوم ليس بذات وأن وجود الشيء هو نفس ذاته فأما مجاراة أصحابنا لهم فيقضي بأنهم يجعلون التحيز صفة بالفاعل.

قوله: (كما صح أن يوجد الكلام ولايجعله خبراً) يعني لما كان كونه خبراً بالفاعل.

(394/1)

قوله: (بل يصح أن يجعله سواداً بدلاً من تحيزه) وذلك لأن كونه سواداً عندهم بالفاعل فإذا كان كونه متحيزاً وكونه سواداً بالفاعل صح منه أن يكسب الجوهر أيهما شاء كما أن كون الكلام أمراً وكونه نهياً لما كان بالفاعل صح منه أن يجعل الكلام على أيهما شاء، وهذا الوجه لايستقيم إلا إذا جعلوا التحيز والسوادية صفتين بالفاعل وأما إذا قالوا بأنهما نفس الجوهر ونفس السواد فلا يستقيم.

قوله: (بل كان يصح أن يجعله سواداً متحيزاً) إنما لزم ذلك لأن شروط صحة الجمع بين الصفتين قد حصلت ههنا وهي أربعة:

أحدها: أن تكون الذات متعلقة بالفاعل ومقدورة له وهذا الشرط ثابت عند الجميع فإن الجوهر مقدور له تعالى.

وثانيها: أن تكون الصفتان متعلقتين به ومقدورتين له والأمر كذلك عند المخالف.
وثالثها: ألا تقف الصفتان على أمر واجب ليست تلك الذات عليه وهذا مما يسلمه المخالف فليس يقف عنده التحيز على أمر واجب يقتضيه كما يذهب الجمهور إليه من أنه يقف عل الجوهرين الواجبة فعندهم أنه لاجوهرية ولو أنهم أثبتوها لجعلوها بالفاعل لا واجبة.

(395/1)

ورابعها: ألا يكون بين الصفتين تناف ولا ما يجري مجراه فالتنافي كما بين هيئتي السواد والبياض والذي يجري مجراه كما بين كون الكلام أمراً ونهياً فإنه لايكون أمراً إلا بالإرادة ولا نهياً إلا بالكراهة فجرى ذلك مجرى التنافي وكما أن هذه شروط في صحة الجمع بين الصفتين فهي شروط في حق الصفة والحكم المتعلقين بالفاعل ووجه اشتراط الأول قد تقدم بيانه في أنه لايقدر على فعل صفة لذات إلا من كان قادراً على تلك الذات، وأما وجه اشتراط الثاني فلأنا لما لم يتعلق بنا صفة السواد لم يصح منا جعل ما تعلق بنا من الذوات كالكون على تلك الصفة، وأما وجه اشتراط الثالث فلأن الصفتين أو الصفة الواحدة لو وقعت على أمر واجب ليست تلك الذات عليه لم يصح جعل الذات عليها ولهذا لم يصح منا جعل الكون حيزاً لما وقعت صفة الحيز على حصول صفتي الكلام الذاتية والمقتضاة وهكذا الكلام في الحكم، وأما وجه اشتراط الرابع فلأن الجمع بين المنافيات وما يجري مجراها لايصح من أي قادر لا في أي حال.
فإذا عرفت تكامل هذه الشروط في الجمع بين الصفتين عند المخالفين لزمهم صحة ذلك فيلم عليه ما ذكره المصنف من بعد والذي يدل على أنه لاتنافي بين صفتي الجوهر والسواد اللتين هما التحيز والهيئة ولا ما يجري مجراه ما ثبت من حلول السواد في المتحيز ولو كان ثم تناف أو ما يجري مجراه لم يصح ذلك.
قوله: (في كون الكلام أمراً نهياً). يعني فيقال كونه أمراً نهياً مقدور للفاعل مع قدرته على نفس الكلام فيلزمكم صحة أن يجعله أمراً نهياً.
قوله: (لاستناد القبح إلى وجه والحسن إلى زواله وذلك وجه) لأن الحسن هو حصول عرض في الفعل وتعريه عن سائر وجوه القبح والجمع بين النقيضين محال بخلاف الجمع بين التحيز والسوادية.
قوله: (بشرط ألا يجب كونه عالماً).

(396/1)

اعلم أن هذا الشرط لابد من اشتراطه في تصحيح كونه حياً لكونه جاهلاً إذ لو لم يشترط لصح كونه تعالى جاهلاً لحصول المصحح في حقه وهو كونه حياً فلما لم يصح له تعالى كونه جاهلاً عرفنا أن الشرط في تصحيح كونه حياً لذلك قد عدم وكذلك فالشرط في تصحيح كونه حياً لكونه مشتهياً جواز الزيادة والنقصان ولكونه ظاناً ومفكراً صحة التجويز فلهذا لم يصحح له تعالى الحيية هذه الصفات لعدم شروط تصحيحها وقد استدل على أن التحيز ليس بالفاعل بأنه لو كان كذلك مع أن الكائنية عند الخصم بالفاعل وهي مقدورة لنا لوجب أن يقدر على التحيز لما تقدم من أن القادر على صفة من صفات الذات يجب أن يكون قادراً على سائرها.

فصل

قوله: والصفات ضربان متعلقة وغير متعلقة).

اعلم أن الصفات تنقسم إلى أربعة أقسام ذاتية وبالفاعل ومقتضاة ومعنوية، أما الصفات الذاتية فلا تتعلق مطلقاً وكذلك الصفات التي بالفاعل وليست إلا صفة الوجود فهذان الجنسان من الصفات لاتعلق ولهما قط، وأما الصفات المعنوية فتنقسم إلى متعلقة وهي صفات الجملة ما خلا كونه حياً وغير متعلقة وهي كونه حياً والصفات الراجعة إلى المحل، وأما الصفات المقتضاة فتنقسم أيضاً إلى ما يتعلق وهي صفات المعاني المقتضاة الثابتة لما توجب من المعاني صفة معنوية متعلقة، ذكره الشيخ الحسن وكونه تعالى قادراً وعالماً ومدركاً وكوننا مدركين وصفة التحيز وإلى ما لايتعلق وهي صفات المعاني التي لاتوجب صفات أو توجب صفات غير متعلقة وكونه تعالى حياً وموجوداً.

تنبيه

عند المتكلمين أن كل صفة متعلقة فالذات المختصة بها تتعلق على حد تعلقها وكذلك فكل معنى يوجب صفة متعلقة فهو متعلق كتعلقها قالوا: لأن تعلق الموجب تبع لتعلق الموجب إذا كان الموجب معنى وهذا هو الوجه في أن جعلوا صفات المعاني المقتضاة التي لأجلها توجب صفات معنوية تتعلق متعلقة مثلها.

قوله: (عند من لايجعلها تستدعي ذلك لمجردها).

يقال: إن الصحيح أنها تستدعي ذلك لمجردها لأن من أصول أهل علم الكلام المقررة أن الصفة تقتضي ما يقتضيه لمجردها على أي كيفية كانت كما في اقتضاء كونه حياً لكونه مدركاً

فهو أولى من جعلها تستدعي ذلك بكيفية ثبوتها وهو كونها ذاتية وإن كان الظاهر من كلام أصحابنا أنها تستدعي ذلك بكيفيتها وأنها لو تثبت غير ذاتية لما اقتضت تماثلاً ولا اختلافاً ولا أعلم خلافاً فيه وإن كان المصنف قد أشار إليه وقد أجيب عن هذا بوجهين:

أحدهما: أن أهل علم الكلام حيث قالوا: إن الصفة تقتضي ما تقتضيه لمجردها لا لكيفيتها يعنون بذلك ما خلا ما كانت كيفيتها كونها ذاتية.

الوجه الثاني: أنهم إنما قالوا أن المقتضي يقتضي ما يقتضيه بمجرده لا بكيفيته حيث لاتكون الكيفية معتبرة في لحقيقة الحكم الذي تقتضيه الصفة فأما حيث يعتبر ذلك في حقيقته فإن المقتضي يقتضيه بكيفيته لا بمجرده والصفة الذاتية يعتبر كونها ذاتية في حد حكمها الذي تقتضيه لأنا نقول في حد المماثلة هي أن تثبت لذات صفة ذاتية في حكم المماثلة للذاتية الثابتة لذات أخرى وكذلك في حد المخالفة.

تنبيه

الوجه في اصطلاح المتكلمين على أن الذاتية لاتسمى متعلقة مع اقتضائها واستدعائها لثبوت حكم بين ما اختص بها وبين ذات أخرى وهي المخالفة والمماثلة أن الحكم إن كان المماثلة فهي إنما تقتضيها لمن اختصت به بينه وبين ذات أخرى بشرط أن تختص تلك الذات بصفة ذاتية تقتضي لمن اختصت به مثل ما اقتضته هذه الصفة لهذه الذات فلو سمى هذا تعلقاً لاقتضى أن يكون كل واحدة من الذاتين متعلقة ومتعلقاً بها ولابد في المتعلق أن يتميز من المتعلق به كما يجب مثله في السبب والمسبب والشرط والمشروط والعلة والمعلول فإنه يجب غير كل واحد منها عن الآخر وهكذا القول لو فرضنا الكلام في المخالفة.

قوله: (احترازاً من كونه حياً) إلى آخره.

قيل: لم لم تجعلوها متعلقة بالمدرك؟

(398/1)

قلنا: لايصح جعله متعلقاً لها لأنه يصح حصولها ولامدرك ثم حصوله بعد ذلك والصفة المتعلقة لايصح وجودها غير متعلقة ثم تتعلق بل المتعلق منها لايثبت إلا متعلقاً.

فإن قيل: فلم لم تجعلوا كون أحدنا حياً متعلقاً مع أنها توجب لمن اختصت به صحة وجود القدرة والعلم فقد استدعت بمجردها ثبوت حكم بين ما اختص بها وبين ذات أخرى.

قلنا: ذلك لايوجب تعلقها لأن من حق المتعلق أن يتعلق من غير شرط وكون أحدنا حياً لايوجب صحة وجود القدرة والعلم إلا بشرط البنية، أما في العلم فظاهر، وأما في القدرة فعلى

الصحيح أنها تحتاج إلى بنية زائدة على بنية الحياة تكون شرطاً في تصحيح كونه حياً لوجود القدرة فلهذا لم تجعل متعلقة.
قوله: (احترازاً من كونه كائناً).
اعلم أن وجه اصطلاح المتكلمين على أنها ليست بمتعلقة حتى أخرجها المصنف بالقيد المذكور مع استدعائها لثبوت حكم بني ما اختص بها وبين ذات أخرى وهو ما ذكره ما تقدم من وجه اصطلاحهم على أن الذاتية غير متعلقة وهو أن هذه الكائنية التي في هذا الجوهر لاتقتضي له هذا الحكم وهو أن يكون بينه وبين غيره بون ومسافة إلا بشرط أن يكون هناك جوهر آخر مختص بكائنية توجب له مثل ما توجب هذه الكائنية لهذا الجوهر فلو جعلناها متعلقة لكانت تلك مثلها متعلقة فيلزم أن يكون كل واحد من الجوهرين متعلقاً ومتعلقاً به فلا ينفصل المتعلق من المتعلق وهذا بناء على أن المختص بالصفة المتعلقة متعلق مثلها.
قوله: (ككونه معتقداً وكونه مريداً ونحو ذلك).
سيأتي بيان ما لايكون متعلقاً من نوع كونه معتقداً ومريداً ونحوهما ككونه كارهاً.
قوله: (لكن المتعلق منها لايثبت إلا متعلقاً).

يعني فلا يقال: إذا كانت لاكائنية غير متعلقة لجواز أن توجد غير متعلقة في بعض المواضع فهلا كانت المريدية غير متعلقة لجواز ألا تتعلق في بعض المواضع كالمريديدة المتعلقة بالوبقاء ونحوه لأن بينهما فرقاً تلخيصه أن الكائنية يجوز ألا تثبت مقتضية لهذا الحكم لمن اختصت به وهو أن يكون بينه وبين غيره بون ومسافة أو لايكون بأن لايخلق الله إلا جوهراً واحداً ثم يقتضيه من بعد بأن يخلق الله تعالى جوهراً آخر بخلاف المريدية فإنها إن كانت متعلقة لم توجد إلا كذلك كما إذا أراد أحدنا ما يصح حدوثه ومالم يكن منها متعلقاً كان يريد أحدنا البقاء لم يصح أن يتعلق من بعد ذلك بل هي على طريقة واحدة في التعلق وعدمه ولايتجدد تعلقها.
واعلم أن هذا الفرق يقتضي أن تجعل الكائنية غير متعلقة لكن وقع الاصطلاح على ذلك للزوم ألا يتميز المتعلق من المتعلق إذا جعلت متعلقة وإلا فليس تقدير أن يوجد جوهر واحد فقط فلا تتعلق الكائنية التي فيه مع أن ذلك لايتحقق وقوعه بأبلغ من ثبوت صفات كثيرة من كون المريد مريداً ولامتعلق لها وكذلك في كونه كارهاً ومعتقداً.
قوله: (وهذا الاحتراز أحسن من قول أصحابنا وإن كانت مخالفة).

الذي قال ذلك وأتى به الشيخ الحسن وتابعه الفقيه قاسم، قال: وقلنا وإن كانت مخالفة احترازاً من الكائنية فإنها تستدعي ثبوت حكم بين ما اختصت به وبين ذات أخرى مماثلة فقط ثم اعترضه بأنه لاحاجة إليه لأن قولهم في الحد لمجرد ثبوتها قد أفاد أنه لايجوز ثبوتها غير متعلقة والكائنية يصح ثبوتها غير متعلقة بذلك التقدير.

(400/1)

ثم أجاب عنه بأن ذلك احتراز عما يستدعي بكفيفته وليس المراد به أن مجرد الصفة تقتضي التعلق من دون شرج آخر فلا بد من الاحتراز وإلا انتقض وأبدل ذلك الاحتراز بعضهم بأن قال: مماثلة كانت أو مخالفة. ثم اعترضه بأنه لاحاجة إليه فإن الكائنية لم تدخل فيحتاج إلى إخراجها بذلك القيد من حيث أنها قد ثبتت ولايثبت حكمها ومن حق الصفة المتعلقة ألا تثبت إلا كذلك لأن التعلق أخص أحكامها فلا يفارقها.

واعلم أن هذا القيد وهو قولهم وإن كانت مخالفة قصدوا به إخراج الكائنية وهو يدخلها لأنه لم يقض بأنها لا تكون متعلقة إلا إذا اقتضت الحكم بين ما اختص بها وبين ما يخالفه ولابأنها لاتكون متعلقة إلا إذا اقتضته بين ما اختص بها وبين ما يخالفه وتماثله بل حاصله أنه لابد أن تقتضيه بين ما اختص بها وبين ذات أخرى سواء كانت مخالفة أو مماثلة وهذا حال الكائينية، فهو احتراز ركيك وإنما قصدوا به إدخال العالمية إليها لأناه قد تقتضي التعلق بين ما اختص بها وبين ما تماثله ولكنها قد تقتضيه بينه وبين ما يخالفه وإخراج الكائنية لأنها لاتقتضيه إلا بينه وبين ما يماثله فركت العبارة فانعكس ما أرادوه ودخلت الكائينية.

قوله: (وقد حصل من هذا) إلى آخره. هو كما ذكر ولكن ينبغي أن يلحق به الكلام في بيان الوجوه التي منها تتعلق تلك الصفات المتعلقة ونحن نبدأ منها بالصفات المعنوية:

أما كون أحدنا قادراً فيتعلق من وجه واحد وهو أنها تؤثر في صحة وقوع مقدورها بحيث يتقدم الصحة على الوقوع.

(401/1)

وأما كونه معتقداً فلأن يكون موجبها واقعاً على أحد الوجوه المذكورة أم لا إن لم يكن واقعاً على أحد الوجوه المذكورة فهي لاتخلو إما أن لا يكون لها متعلق كان يعتقد البقاء معنى والإدراك معنى فهي غير متعلقة إذ لاتصح افشارة إلى شيء يجعل متعلقة به ومستدعيه للحكم

بين ما اختص بها وبينه وإن كان لها متعلق فهي تتعلق به من وجه وهو النسبة التي يجدها المختص بها بينه وبين ما يعتقده ويجد التفرقة بينه وبين غيره وهذا يسمى التعلق العام الحاصل في جميع الصفات المتعلقة وقد قيل: إن كونه مبحتاً لا متعلق له أصلاً ولايستدعي ثبوت حكم بين ما اختص به وبين غيره ذكره في حواش للكيفية.

والأقرب أن حكم كونه مبحتاً حكم كونه مقلداً ولافرق بينهما وإن كان موجبها واقعاً على أحد الوجوه المذكورة فهي صفة الواحد منا يكون عالماً وهي لاتخلو إما أن يكون لها متعلق أو لا إن لم يكن لها متعلق ككون العالم عالماً بأن لايأتي للقديم ولا بقا فهي لاتتعلق من أي الوجوه إذ لايمكن الإشارة إلى شيء يجعل متعلقاً لها وإن كان لها متعلق فلا يخلو إما أن يكن متعلقها مقدوراً للمختص بها أو لا، إن كان متعلقها مقدوراً له فهو لايخلو إما أن يكون مما يصح إيقاعه مع غيره على جهة الإحكام أو لا إن كان مما يصح إيقاعه مع غيره على جهة الأحكام فتعلق العالمية به من ثلاثة وجوه:

أحدها: اختصاصها به بحيث تصح الإشارة إليه بكونه معلوماً لها دون غيره وهي النسبة التي يجدها الواحد منا بينه وبين معلوم معين فإنه يعلم أن له بهذا المعلوم من الاختصاص ما ليس له بغيره وهو التعلق العام.

وثانيها: كونها شرطاً في تصحيح كونه قادراً لإيقاع المعلوم مع غيره على جهة الأحكام.

وثالثها: أقتضاؤها لسكون النفس الذي هو حكم بين العالم والمعلوم وإن كان معلومها مما لايصح إيقاعه مع غيره على جهة الأحكام فإنها تتعلق به من الوجهين الأول والثالث وتتعلق به من الوجه الثاني على جهة التقدير وهو أن هذا المعلوم لو كان مما يصح أحكامه لكانت العالمية شرطاً لتأثير كونه قادراً عليه في إيقاعه مع غيره على جهة الأحكام وإن كان معلومها غير مقدور للمختص بها فلا يخلو إما أن يكون مما يقبل الأحكام أو لا، إن كان مما يقبل الأحكام فهي تتعلق به من الوجهين الأول والثالث، ومن الوجه الثاني على جهة التقدير، وهو أنه لو كان مقدوراً له لكان كونه عالماً به شرطاً لتأثير كونه قادراً عليه في إيقاعه مع غيره على جهة الأحكام وإن كان مما لاتصح أحكامه تعلقت به من الوجهين الأول والثالث أيضاً ومن الوجه الثاني على جهة التقدير وهو أنه لو كان مقدوراً للمختص بها ويصح أحكامه لكانت شرطاً في تأثير كونه قادراً عليه في إيقاعه مع غيره على جهة الأحكام هذا ما ذكره الشيخ الحسن في الكيفية واعترض جعله لسكون النفس من تعلقات العالمية فإنه فاسد من ثلاثة

وجوه:

أحدها: أنه موجب عن المعنى الذي هو العلم لا عن الصفة فكيف يجعله تعلقاً للصفة التي هي كونه عالماً وليس بمقتضى عنها.

(403/1)

وثانيها: أن من حق التعلق أن يثبت للمتعلق وهو المعلوم على ما يقوله في صحة الفعل فإنه لما كان تعلقاً لكونه قادراً ثبت للمتعلق وهو الفعل كثبوته للقادر وليس سكون النفس ثابتاً للمتعلق الذي هو المعلوم بل للعالم فقط. وثالثها أنه قد يثبت مع أن الصفة غير متعلقة كالعلم بأن لايأتي للقديم فإن سكون النفس حاصل هناك ولاتعلق وقد ذكر الشيخ الحسن في معرض كلام له ما يصلح أن يكون جواباً عن الأول وحاصله أنا إنما أدخلنا سكون النفس في جملة أقسام التعلق لأنه حكم تابع لكونه عالماً وملازم له من حيث أن موجبه وموجب كونه عالماً واحد فصار شبهاً للأحكام المقتضاة عن كونه عالماً في دورانه مع كونه عالماً نفياً وإثباتاً فهو كالحكم المقتضى عنها وإن لم يكن كذلك على التحقيق.

قال رحمه الله: فمتى مر في كلامنا في هذا الكتاب يعني الكيفية أو غيره أن سكون النفس من أقسام التعلق التي يقتضيها كونه عالماً فمرادنا أنه تابع لكونه عالماً وملازم له في الثبوت لكونهما معلولين عن علة واحدة في حق العباد ومقتضيين عن مقتض واحد في حق القديم جل وعز فكونه عالماً يقتضيه اقتضاء التضمن والدلالة كاقتضاء شغل الجوهر للجهة لاحتماله للأعراض لا اقتضاء التأثير.

فإذا قلنا أنها تقتضي سكون النفس أنها تتضمنه وتدل عليه بل لايسمى بكونها عالمية ولا بأنها كونه عالماً إلا متى قارنها سكون النفس وتبعها فهو داخل في معناها وحقيقتها إذ قيقة العالم المعتقد الذي تسكن نفسه إلى أن يعتقده أو ما يجري مجراه على ما تناوله فلهذا أدخلنا سكون النفس في التعلقات الصادرة عن كونه عالماً هذا حاصل ما ذكره ولكنه يقتضي ذلك ولايصححه ولايخلص عما ورد عليه، فأما الاعتراض الثاني فيجاب عنه بعدم التسليم ولو سلم ذلك لخرجت أكثر التعلقات عن كونها تعلقات. وأما الثالث فيجاب عنه بأنا لانقول بأنه تعلق إلا مع حصول التعلقين الأولين وأما مع عدم حصولهما فليس بتعلق.

(404/1)

وأما كونه مريداً فهي لاتخلو إما أن يكون لها متعلق أو لا إن لم يكن لها متعلق لم تتعلق من أي الوجوه، وإن كان لها متعلق فهي لاتخلو إما أن تتعلق به على صفة الحدوث أو على الوجوه التابعة له فإن تعلقت به على صفة الحدوث فلها تعلق من جهة واحد، وهو النسبة التي يجدها أحدنا بين ما نريد حدوثه وما لانريده وللتفرقة بينه وبين غيره وهو التعلق العام وإن تعلقت به على الوجوه التابعة للحدوث فإن كانت الصفة ثابتة لنا والإرادة الموجبة لها من فعل الله تعالىفينا تعلقت به من الوجه العام وإن كانت العلة الموجبة لها من فعل المختص بها تعلقت بمتعلقها من وجهين، أحدهما: التعلق العام الثابت في كل المتعلقات والثاني تعلق خاص وهو تأثيرها في وقوعه على الوجوه المختلفة تحقيقاً أو تقديراً فالتحقيق إذا كانت الذات المختصة بذلك الوجه مقدورة للمريد والتقدير حيث تكون مقدورة لغيره ويجري على هذا القياس كونه كارهاً، وإنما قلنا أن صفة الواحد منا بكونه مريداً للوجه التابع للحدوث لاتتعلق إلا من الوجه العام حيث كانت الإرادة الموجبة لها من فعل الله لأنها لو تعلقت من الوجه الخاص وأثرت في وجه الحدوث للزم أن يكون تأثيرها غير واقف على اختيارنا مع أن التأثير في ذلك الوجه لأن تأثير كونه مريداً على طريق الإيجاب فلا يقف على اختيارنا وقد ثبت أنه لايجعل الذات على وجه أو مفارقة أو صفة إلا من قدر على تلك الذات فثبت أنه لاتأثير لكوننا مريدين إذا كانت الإرادة الموجبة لها من فعله تعالى في شيء من وجوه أفعالنا وقد خالف أبو هاشم في ذلك وذهب إلى تأثيرها وإن كان الموجد لعلمها هو الله تعالى.

قال: قيل: أليس العالمية تؤثر في أحكام الفعل من جهتك وإن كان الفاعل للعلم فيكم هو الله تعالى بل يكون .... تأثيراً.

قلنا: ولاسوى لأن العالمية تابعة للمعلوم غير مؤثرة فيه وإنما هي شرط في تأثير كونه حينئذ قادراً بخلاف المريدية فإنها مؤثرة على سبيل الإيجاب فافترقا.

(405/1)

وأما كونه مشتهياً فتعلقها من الوجه العام ومن وجه خاص وهو أنها تؤثر في الالتذاذ عند إدراك متعلقها.

وأما كونه نافراً فتعلق من الوجه العام أيضاً ومن وجه خاص وهو أنها تؤثر في وقوع التألم عند إدراك متعلقها.

وأما كونه ظاناً فتعلق من الوجه العام فقط.

وأما كونه متفكراً فتعلقها من الوجه العام ومن وجه خاص وهو أنها تؤثر في وقوع الاعتقاد علماً

إذا كان تعلقها العام بالدليل على الوجه الذي يدل فهذه بيان الوجوه التي تتعلق منها الصفات المعنوية المتعلقة.

(406/1)

وأما الصفات المقتضاة فكونه تعالى قادراً تعلقها كتعلق كوننا قادرين وكونه تعالى عالماً تعلقها كتعلق كوننا عالمين والتحيز وتعلقه من وجه واحد وهو اقتضاؤه لصحة حلول الأعراض فيما اختص به لا غير فأما اقتضاؤه لمنع الغي عن أن يكون بحيث ما اختص به فليس يتعلق لمثل ما ذكرناه في منع تعلق الذاتية ولاكائنية وأما تعلق الصفات المقتضاة الثابتة للمعاني المتعلقة الموجبة لصفات فهو كتعلق الصفات الموجبة عن تلك المعاني ذكره الشيخ الحسن وليس بواضح فهذه الصفات المتعلقة المقتضاة عن صفات ذاتية فأما الصفات المقتضاة عن الصفة المقتضاة أو عن الصفة المعنوية فليس إلا كونه مدركاً فإناه تارة مقتضاة عن صفة مقتضاة وهو في حقه تعالى وتارة مقتضاة عن صفة معنوية وهو في حقنا فتعلقها من وجهين، أحدهما التعلق العام، والثاني أنها شرط في صحة الالتذاذ الذي يؤثر فيه الشهوة وفي صحة التألم الذي تؤثر فيه النفرة أما تحقيقها كأن يكون المدرك ممن يصح عليه الشهوة والنفار كالواحد منا أو تقديراً إذا كان المدرك يستحيل عليه كونه مشتهياً ونافراً وليس إلا القديم تعالى وقد اختلف كلام قاضي القضاة فتارة يقول كونه مدركاً هي المؤثرة في الالتذاذ وكونه مشتهياً شرط وتارة يقول المؤثر كونه مشتهياً وكونه مدركاً شرط وهو الذي صححه المتأخرون ودليله أن الالتذاذ يتزايد بتزايد كونه مشتهياً ولايتزايد بتزايد الإدراك فكان بأن يكون حكماً لها أولى وكذلك الكلام في الإدراك مع كونه نافراً.

قوله: (تنبيه) هذا التنبيه مشتمل على تقسيم الصفات المتعلقة باعتبار خلو بعضها عن التعلق وعدمه وباعتبار تعديها المتعلق الواحد وعدمه.

(407/1)

قوله: (فهذه لايوجد في نوعها شيء غير متعلق) إنما استحال أن يوجد في نوعها شيء غير متعلق لن الاقدرية مع زوال الموانع لابد لها من إيجاب صحة الفعل فإن ذلك من أخص أحكامها وإذا كان ذلك من خصائصها لم تحصل القادرية إلا وهناك ما يصح فعله من المقدورات وهذا معنى أنها لاتوجد إلا متعلقة وأما المدركية فقد علمت أن الحيية لاتقتضيها

إلا بشرط وجود المدرك فإذا لم تثبت إلا وهناك مدرك فهو معنى أنها لاتثبت إلا متعلقة فإن المدرك هو متعلقها وأما كون الاحد منا مشتهياً فمعلوم أنها لاتثبت إلا وهناك ما يصح الإشارة إلى أن عند إدراكه يحصل الالتذاذ به وهو معنى كونها لاتوجد إلا متعلقة وكذلك فكونه نافراً لايثبت إلا وهناك ما إذا أدرك وقع التألم بإدراكه.

واعلم أن هذه الصفات الأربع مع اختصاصها بأنها لاتثبت إلا متعلقة مختصة أيضاً بأنها لاتتعلق إلا بالذوات.

قوله: (ومنها ما يوجد في نوعه ما لايتعلق) إلى آخره.

أما كونه معتقداً فمثال ما يثبت من نوعها غير متعلق كونه معتقداً لأن البقاء معنى كما يذهب إليه أبو القاسم والأشعرية وكونه معتقداً للإدراك معنى كما يذهب إليه أبو علي والأشعرية وكونه عالماً بأن لايأتي للقديم بأن هذه العالمية لامتعلق لها إذ لا ذات يشار إليها يقع الفصل بينها وبين غيرها ويحكم عليها بأنها متعلقها وإن كان الإمام يحيى قد ذكر في التمهيد أن في قول أصحابنا أن العلم بأن لايأتي لامتعلق له فيه نظر لأنهم إن أراداو بأنه لامتعلق له ولامعلوم أنه ليس بموجود وليس بذات معدومة فهذا مسلم وإن أرادوا أنه ليس بمتصور فغير مسلم لأمرين: أما أولاً فلأنه لو لم يكن متصوراً لما أمكن الحكم عليه بأنه غير ثابت لأن الحكم بالثبوت وعدمه مسبوق بالعلم بتصور حقيقته وأما ثانياً فلأنا نميز بينه وبين غيره من الحقائق المتصورة ولو لم يكن متصوراً لم يمكن الحكم عليه بالتميز ثم جعل متعلق العلم بأن لايأتي ذاته تعالى على حكم سلبي.

(408/1)

وأام كونه مريداً فتوجد غير متعلقة إما بنحو أن يعتقد البقاء معنى وصحة حدوثه فيريده أو يعتقد في شيء أنه مما يصح حدوثه فيريده وهو في نفس الأمر قد وجد وكان يعتقد تجدد الجسم وأنه غير باق فيريد حدوثه في مستقبل الأوقات فما كان هكذا فلا متعلق له لأنها لاتتعلق إلا بالحدوث وتوابعه وهكذا الكلام في كونه كارهاً.

وأما كونه ظاناً فكأن يظن البقاء معنى أو يظن ثبوت بان للقديم.

وأما كونه ناظراً فكأن ينظر في حدوث البقاء أو حدوث الإدراك ليتوصل به إلى أمر آخر فإن كونه ظاهراً ههنا لامتعلق لها وكذلك فمع كونه ناظراً على الوجه الصحيح قد يكون غير متعلق كأن ينظر في أمر سلبي على الوجه الصحيح.

واعلم أن متعلقات هذه الخمس قد تكون ذوات أو قد تكون صفات وقد تكون أحكاماً

ولايجب في متعلقاتها أن تكون ذواتاً كما يجب في الأوليات.

قوله: (واعلم أن هذه الصفات الخمس) يعني كونه معتقداً ومريداً وكارهاً وظاناً وناظراً.

قوله: (يشترك في أنها تتعلق على سبيل الجملة والتفصيل وأنها تتعدى المتعلق الواحد على الجملة ولاتتعداه على التفصيل).

(409/1)

أما كونه معتقداً فمثال تعلقها على سبيل الجملة أن يعتقد أن كل ظلم قبيح فاعتقاده هذا على سبيل الجملة إذ لم يختص بظلم معين وقد تعدت صفته بكونه معتقداً المتعلق الواحد ههنا فإن ضروب الظلم وأنواعه وأعتابه متعددة بخلاف ما إذا اعتقد اعتقاداً تفصيلياً فإن كونه معتقداً لايتعدى المتعلق الواحد كما إذا اعتقد أن هذا الظلم الذي هو قتل رجل معين قبيح فإن كونه معتقداً لذلك لايتعدى إلى التعلق بأن هذا الظلم الآخر الذي هو أخذ مال هذا الغير قبيح بل يكون له باعتقاده لذلك صفة أخرى وإنما امتنع تعديها لأنها لو تعلقت بأن قيل الغير قبيح وتعلقت مع ذلك بأن أخذ ماله قبيح للزم أن تكون مخالفة لنفسها لأن صفة غيرها لو كانت متعلقة بأن أخذ ماله قبيح لكانت مخالفة لها إذ المتعلقات تختلف باختلاف المتعلقات ووجوهها فتعلقها بما إذا تعلق به غيرها خالفاه يقتضي مخالفتها نفسها إذ لم تخالفها تلك إلا لنفس هذا التعلق بخلاف ما إذا تعدت في التعلق على سبيل الجملة فإن ذلك لايتوصر فيه.

وأما كونه مريداً فمثال تعلقها على سبيل الجملة أن يريد حدوث الإخبار عن زيد فإن له بكونه مريداً لذلك صفة واحدة وهي متعلقة بجملة أفعال وهي حروف الخبر فقد تعدت لما تعلقت على سبيل الجملة من متعلق وهو هذا الحرف إلى متعلق آخر وهو الحرف الآخر ولو تعلقت على سبيل التفصيل كان يريد حدوث حرف واحد لم يصح أن تتعلق بالحرف الآخر لما تقدم في كونه معتقداً وهكذا الكلام في كونه كارهاً.

وأما كونه ظاناً فمثاله أن يظن قدوم زيد من جملة العشرة أو حدوث العالم فإنه ذوات كبيرة فلو ظن حدوث هذه الذات على سبيل التفصيل لم يصح أن يتعلق بحدوث أخرى وكذلك كونه ناظراً.

مثال تعلقه على سبيل الجملة أن ينظر في حدوث العالم ومثال تعلقه على سبيل التفصيل أن ينظر في حدوث هذا الجوهر الفرد المعين.

قوله: (وأما الأربع الباقية) يعني كونه قادراً ومدركاً ومشتهيات ونافراً.

(410/1)

قوله: (فتشترك في أنها لاتتعلق إلا على التفصيل). يعني للرجل في تعلقها طريقة الجملة أما كونه قادراً فلأنه لامقدور لها إلا ويصح إيجاده بها من غير توقف على جملة من المقدورات ولو تعلقت على سبيل الجملة بمقدورات لوجب ألا يصح بها إيجاد بعض تلك المقدورات دون بعض بل كان يجب ألا يصح إيجادها بها إلا معاً، وكونه قادراً وإن تعلقت من المقدورات بما لايتناهى فتعلقها بكل واحد منها على التفصيل وأما كونه مدركاً فلو كان يصح تعلقها على سبيل الجملة لكان يصح مع وجود مدرك واحد ألا يكون مدركاً له بأن يكون تعلقها به وبغيره على سبيل الجملة ومعلوم خلافه.

وأما كونه مشتهياً فهي وإن تعلقت بالمتعلقات الكثيرة فهي تتعلق بكل واحد منها على التفصيل فإنه لا واحد من متعلقاتها إلا ولو أدركه منفصلاً عن غيره ومنفرداً لا ..... ولو صح تعلقها على الجملة للزم إذا تعلقت بمجموع أجزاء على سبيل الجملة وقدرنا أنه حصل له نفار عن كل واحد من مجموع تلك الأجزاء على سبيل التفصيل أن يكون ملتذاً بتلك الأجزاء عند إدراكها لتعلق الشهوة بها متألماً عند تكونه نافراً عنها لأن مع اختلاف الطريقة في التعلق لاتضاد وليس يمكن وقوع هذا الإشكال في كونه معتقداً وسائر الخمس مما يتعلق على سبيل الجملة لأنا نجوز ذلك كأن يعتقد مثلاً كون زيد في جملة العشرة ونعتقد فيه بعينه أنه ليس يزيد كما مضى ويكون أحد الاعتقادين علماً والآخر جهلاً وكذلك فيصح إرادة قدوم زيد من جملة العشرة وكراهة قدومه وحده ويصح ظن قدومه من جملتهم وظن أنه ليس هذا المعين وإن كان إياه.

قوله: (ثم تختلف) يعني الأربع الباقية التي لاتتعلق إلا على سبيل التفصيل.

قوله: (وهو كونه مدركاً يعني فإن كونه مدركاً لايتعلق إلا بمتعلق واحد إما جوهر واحد أو جزء من اللون واحد أو جزء من الطعم واحد أو نحو ذلك، فإذا أدرك أحدنا مدركات كثيرة إما جواهر كثيرة أو غيرها فله بإدراكه لكل واحد منها صفة وإنما لم يجز تعديها للزوم أن تكون بصفة مخالفتها فإن غيرها لو تعلقت بهذا المدرك الآخر لخالفتها لتعلقها به فلو تعلقت به هذه مع تعلقها بمدرك آخر لضارب بصفة مخالفتها.

قوله: (وهو كونه مشتهياً ونافراً). اعلم أن كونه مشتهياً لاتثبت إلا متعلقة بما لايتناهى من المتماثلات فإذا كان أحدنا مشتهيا بشهة واحدة للحلاوة فلا جزء من أجزائها الموجودة والمعدومة إلا وقد تعلقت به صفته تلك بدليل أن أي شيء من أ<زائها أدركه فهو يلتذ به

ولايجوز اقتصار تعلقها على متعلق واحد إذاً للزم أن يلتذ بجزء من الحلاوة دون جزء ولاخلاف بين أصحابنا في ذلك لكن اختلف كلامهم في هل تعلقها بالجنس أو بالضرب فقوى ابن متويه أن يكون تعلقها بالضرب، قال: فإن أحدنا إذا اشتهى ضرباً من الحلاوة كالسكر لم يلزم تعلق شهوته بما عداه من ضروب الحلاوة كالعسل ونحوه، وقيل: بل الألى أن يكون تعلقها بالجنس فإنها إذا تعلقت بالحلاوة التي هي جنس من الطعوم فقد تعلقت بجميع ضروبها فأما من اشتهى السكر ولم يشته العسل فليس ذلك لأنها لا تعلق بالجنس بل لأنها تعلقت بالحلاوة على وجه وجد في السكر ولم توجد في العسل ولايجوز تعلق كونه مشتهيا بالمختلفات كالحلاوة والحموضة لأنها لو تعلقت مثلاً بالحلاوة وحدها فإن ذلك ممكن وتعلقت أخرى بالحموضة لكانت مخالفة لها لتعلقها بالحموضة إذ لم يشتركا في إيجاب صحة الالتذاذ بل تلك أوجبت صحة الالتذاذ بالحلاوة وحدها وتلك بالحموضة وحدها فكان يلزم أن تصير بصفة مخالفها.

(412/1)

لايقال: فيلزم من تعلقها بأكثر من جزء واحد أن تكون بصفة مخالفتها لأنها لو تعلقت بذلك الجزء فقط وتعلقت صفة أخرى بجزءٍ آخر وكلاهما من الحلاوة لكانتا مختلفتين لأنا نقول تعلقها بذلك الجزء وحده وتلك بذلك الجزء وحده غير ممكن بلا لابد من تعلق كل واحدة منهما بكل جزء من أجزاء الحلاوة وبذلك تكونان متماثلتين.

واعلم أن مقتضى كلام ابن متويه أنها تكون الشهة المتعلقة بضرب من ضروب الحلاوة مخالفة للمتعلقة بضرب آخر مطلقاً ولايكون مشتهياً لضربين بشهوة واحدة وعلى القول الآخر يكون مشتهياً لجميع الضروب لشهوة واحدة فإن تعلقت بالجنس على وجه فاقتصر تعلقها على ضرب كانت مخالفة لما يتعلق بذلك الجنس على وجه آخر فيكون تعلقها بضرب منه آخر وعلى هذا القياس يجري الكلام في كونه نافراً.

قوله: (وهو كونه قادراً).

اعلم أن من قواعدهم أن كونه قادراً يتعدى المتعلق الواحد في المختلفان مطلقاً سواء كان الوقت واحداً والمحل واحداً والوجه واحداً أم لا فيه تتعلق في كل حال من المختلفات بما لايتناهى بيانه أن الواحد منا في كل حال يصح أن يريد في الوقت الواحد جميع ما يصح أن يراد لأنه يريد كل مراد بإرادة منفردة وجميع ما يصح أن يراد لايتناهى فكذلك أراد أنه لايتناهى على سبيل التفصيل فإن تلك الإرادات مختلفة لاختلاف متعلقاتها ومعلوم أنه يصح منه أن

يفعلها في الوقت الواحد وإ، لم يكن له إلا صفة واحدة بكونه قادراً.
لايقال: إنما يصح منه ذلك بصفات كثيرة مثل كونه قادراً فيتعلق كل واحدة من الصفات بواحدة واحدة من الإرادات.

(413/1)

لأنا نقول: لو كان كذلك لكان يلزم أن ينتهي أحدنا إلى حال لايصح أن يريد فيه جميع ما يراد بأن لايكون له إلا صفة واحدة ومعلوم خلافه فمتى قدرنا أنه حال صحة ذلك منه وله صفات كثيرة بكونه قادراً على الإرادات فكل صفة منها متعلقة بما لايتناهى من الإرادات المختلفة فلو لم يثبت إلا واحدة لكفت ثم ولو سلمنا أنه لايصح منه ذلك إلا وله صفات كثيرة بكونه قادراً بتعلق كل واحد منها بجانب من الإرادات التي لاتتناهى فمعلوم أنه لايصح أن يثبت له بكونه قادراً صفات لاتتناهى لتعذر حصول ما لايتناهى وإذا كانت متناهية فتعلقها ..... بما لايتناهى يصير كل واحدة منها متعلقة بما لايتناهى إذ لو كانت كل واحدة متعلقة بما يتناهى لكان مجموع متعلقاتها يتناهى وقد بينا أن تلك الإرادات الت يتتعلق بها قادرية الواحد منا لاتتناهى.
لايقال: فكان يصح إيجاد ما لايتناهى من الإرادات وغيرها إذا تعلقت القادرية به.

(414/1)

لانا نقول: لايلزم ذلك لأنه لايصح دخول ما لايتناهى في الوجود وليس عدم صحة ذلك يقدح في صحة التعلق بما لايتناهى وأما المتماثلات فلا يتعدى القادرية المتعلق الواحد منها إلى أكثر منه مطلقاً ولكن إذا اختلف الوقت أو المحل أو الوجه تعدت في التعلق وتعلقت من المتماثلات بما لايتناهى فمثال اختلاف الوقت أن يتعلق بأن يوجد القادر في جوهر معين كل وقت كوناً في جهة معينة منفردة ولاينتهي إلى وقت إلا ويصح منه ذلك مع التماثل وإيجاد المحل والوجه، قالوا: ولاينتقض ذلك إلا في جنس واحد وهو الإرادة فإن أحدنا إذا أراد قدوم زيد فإنه يصح منه تجديد الإرادة في كل وقت إلى أن يقدم زيد ثم لايصح منه أن يريد قدومه بعد ذلك لأنه لايصح إرادة ما لايصح حدوثه فلو اعتقد مثلاً أنه لم يقدم ففعل إرادة قدومه فليست هذه الإرادة مماثلة للأولى لأنه لامراد لها ولامتعلق وما لامتعلق له يخالف ماله متعلق فقد علمت أنه يصح تعلق القادرية بما لايتناهى من المتماثلات على مرور الأوقات وكذلك

فهي تتعلق بما لايتناهى من المتماثلات إذا اختلف المحل فلا محل من المحال مثلاً إلاَّ ويصحمن القادر والوقت واحد أن يوجد فيه كوناً في جهة معينة لما اختلف المحل والكوان في جميع المحال متماثلة إذا اتحدت الجهة.
قال أصحابنا: فإن تعذر عليه ذلك فهو إما لتعد بعض الجواهر مع اشتراط المماسة أو لنقل مانع عن النقل لكن المانع إما يمنع من وقوع الفعل لامن التعلق وكذلك فالقدرة تتعدى في التعلق فيا لمتماثلات وإن اتحد الوقت والمحل إذا اختلف الوجه إلى أكثر من مقدور واحد، مثال ذلك أن يوجد أحدنا في يده اعتماداً فيولد حركة في جهة ثُمَّ يفعل مع تلك الحركة المتولدة في تلك الجهة حركة مبتدأة بتلك القدرة الَّتِي فعل بها تلك المتولدة لما اختلف الوجه فالأولى على وجه التوليد والثانية على وجه الابتداء.

(415/1)

واعلم أن هذه الشروط إنَّما يعتبر في قادرية الواحد منا فأما قادريته تعالى فإنها تتعلق بما لايتناهى من المتماثلات ومن غيرها مطلقاً والدليل على أنَّه لايصح تعلق قادريتنا بما لايتناهى من المتماثلات مع اتحاد الوجه والوقت والمحل أنَّه كان يلزم أن يصح من الواحد منا ممانعة القديم تعالى فإذا فعل تعالى في المحل الواحد في الوقت الواحد مائة جزء مثلاً من الحركة صح من أحدنا أن يفعل فيه بقادرية واحدة مائة جزء من السكون ومعلوم أن أحدنا لايمكنه ممانعة القديم تعالى وكان يلزم زوال التفاضل بين القادرين فكان يتأتى من الضعيف أن يحمل كما يحمل القوي لأن أقل ما في الضعيف قدرة واحدة توجب له صفة تتعلق بما لايتناهى والقوي وإن ثبتت له صفات كثيرة فأكثر ما فيه تعلقها بما لايتناهى وما لايتناهى لايزيد على ما لايتناهى.
هذا ولاستيفاء الكلام في المتعلقات وكيفية تعلقها بها واستيفاء الأدلة على ذلك مواضع أخص بها من هذا الموضع وإنَّما وقعت الإشارة إلى ذكر طرف من ذلك حسبما استدعاه المتن.
فائدة

(416/1)

اعلم أن أوسع الصفات المتعلقة تعلقاً كون المعتقد معتقداً لنها تتعلق بالذوات والصفات والموجود والمعدوم والباقي والماضي والقديم اولمحدث والثابت والمنتفى ويلحق بها كونه ظاناً

وناظراً وما عداها من الصفات ليست كذلك أما القادرية فتتعلق بالذات المعدومة فقط وأما المدركية فتتعلق ببعض الذوات الموجودة فقط وأما كونه مشتهياً ونافراً فيتعلقان ببعض الذوات وهي المدركات منها وإن كانت تتعلق بها سواء كانت موجودة أو معدومة وتعلقها بها حال عدمها على أن يوجد وأما كونه مريداً وكارهاً فيتعلقان بالحدوث وتوابعه فقط ولايتعلقانب الماضي ولا المنفي ولا النافي وبالجملة فهي تنقسم إلى ما يتعلق بالذوات وهي كونه قادراً ومشتهياً ونافراً ومدركاً وإلى ما يتعلق بالذوات والصفات والأحكام فقط وهي كونه مريداً وكارهاً وإلى ما يتعلق بالذوات والصفات والأحكام والأمور المنفية وهي كونه معتقداً وظاناً وناظراً.

تنبيه

اعلم أنَّه كثيراً ام يجري في كتب أصحابنا المتأخرين كالغياصة وتعليق الشرح إذا ذكروا تعلق المعاني الموجبة للصفات لامتعلقة كالقدرة والإرادة وعدوا الوجوه الَّتِي منها تتعلق جعل إيجاب الصفة من تعلقات تلك المعاني فيقولون ومن تعلق الإرادة إيجابها الصفة للمريد ونحو ذلك وفيه نظر من وجهين:

أحدهما: أنَّه يلزم منه كون الحياة متعلقة وأن يعدوها من المعاني المتعلقة فإنها توجب الصفة للحي وقد عدوا الإيجاب من التعلقات وكذلك الكون ومعلوم أن المتكلمين لا يعدوهما من المعاني المتعلقة.

(417/1)

الوجه الثاني: أن تعلق المعاني في التحقيق تبع لتعلق الصفات لأن التعلق في الأصل للصفات ودليله أن ما وجدت فيه حقيقة الصفة المتعلقة من الصفات جعلوا المعنى الموجب لها متعلقاً ومالم يكن كذلك لم يجعلوا المعنى الموجب لها متعلقاً ولكن لما كانت المعاني مؤثرة حقيقية في تلك الصفات جعلت متعلقة لتعلقها بخلاف المقتضاة فإنها غيرمؤثرة على الحقيقة فلم تجعل متعلقة وإن تعلقت مقتضياتها ولهذا فإن التحيز متعلق ولم يحكم بتعلق مقتضيه وكونه مدركاً متعلقه ولم يقتض ذلك تعلق مقتضيها وصفاته تعالى الَّتِي هي كونه قادراً وعالماً متعلقة ولم يوجب ذلك تعلق مقتضيها لما لم تكن المقتضيات على التحقيق وإنَّما المؤثر على التحقيق الذوات المختصة بها فجعلت الذوات متعلقة على حسب تعلق تلك الصفات وإذا كان كذلك فمن المعلوم أنَّه ليس من تعلقات الصفات إيجابها الصفة لمن اختصت به فإن ذلك لايتصور وكيف توجب نفصها فلا يجعل ذلك من تعلقات الموجب لها وإنَّما تعلقه تابع لتعلقها وقد جرى في كلام ابن متويه وغيره أن تعلق الصفات تبع لتعلق المعاني لكنه يلزم عليه

ألا يتعلق من الصفات إلاَّ ما كانت موجبة عن معنى متعلق فلا يعد التحيز من المتعلقات على أنَّه لو صح ذلك لم يتقض عد إيجاب الصفة من التعلق لأنَّه يجب إذا كان تعلق الصفات تبعاً لتعلق المعاني أن تكون تعلقات المعاني على سواء ومعلوم أنَّه لايتوصر أن يكون من تعلقات الصفات إيجاب الصفة وقد تم الكلام بحمد الله في الصفات والأحكام على سبيل الجملة وهو كالمقدمة للكلام في الصفات الإلهية والتمهيد لذكرها ولك مما سبق المصنف إلى الإتيان به في هذا الموضع واستيفاء الكلام عليه ولم يسبقه إليه الأصحاب فيما صنفوه من كتب علم الكلام بل يعدونه فناً آخر ويفردون الكلام عليه وأكثرهم اعتناء بذلك الشيخ الحسن الرصاص، فإنه صنف فيه كتاب الكيفية واستوفى الكلام عليه ومنهم من يضمنه علم اللطيف ويتكلم عليه في أثنائه.

وهذا حين الشروع في الكلام على صفاته تعالى الإثباتية والاستدلال على كل واحدة منها وهو المقصود المهم ولابد من تقديم مقدمتين قبله:

المقدمة الأولى

ترتيبها. واعلم أن لها ترتيباً في الثبوت وترتيباً في العلم.

أما ترتيب الثبوت فمعناه أن يعرف العقل أن بعض هذه الصفات لايثبت إلاَّ مع ثبوت البعض الآخر وما تقرر في العقل أن ثبوت غيره تابع لثبوته فذلك هو معنى تقدمه عليه في الترتيب الثبوتي وإن لم تكن متفاوتة في الزمان وعقد ترتيب الثبوت أن يقول كل صفة كانت مقتضية لصفة أو مقتضية لما تقتضيها أو مقتضية لما يثر فيما تؤثر فيها أو مصححة لها أو شرطاً في صحتها أو شرطاً في صحة مصححها أو مصححه لما يؤثر فيما تؤثر فيها فإنه يجب سبقها عليها في الثبوت زماناً أو ذهناً فعلى هذا تكون صفته تعالى الأخص متقدمة على صفاته الأربع لأنها مقتضية لها وعلى كونه مدركاً لنها مقتضية لها وعلى كونه مدركاً لأنها مقتضية لما يقتضيها وعلى كونه مريداً وكارهاً لأنها مقتضية لما يؤثر وهو كونه قادراً فيما يؤثر فيهما وهو الإرادة والكراهة، وبكون كونه حياً متقدمة على كونه مدركاً لنها مقتضية لها ومتقدمة على كونه قادراً وعالماً ومريداً وكارهاً لأنها مصححة لها وبكون كونه موجوداً متقدمة على كونه حياً لنها شرط في صحتها وعلى كونه قادراً وعالماً لأنها شرط في صحة مصححها، وبكون كونه حياً متقدمة على كونه مريداً وكارهاً من وجه آخر وهو أنَّها مصححة لما يؤثر فيما يؤثر فيهما والمراد بالتقدم ههنا التقدم الذهني لا الزماني لأن جميع هذه الصفات ثابتة على سواء من غير تقدم

ولاتأخر في الزمان إلاَّ كونه مدركاً ومريداً وكارهاً فإن بقية الصفات متقدمة عليها تقدماً زمانياً ولهذه الثلاث فيما بينها ترتيب في الثبوت فكونه مدركاً ومريداً متقدمان على كونه كارهاً تقدماً زمانياً لأن كونه كارهاً لايتعلق إلاَّ بأفعال المكلفين بعد التكليف وكذلك فكونه قادراً لها تقدم على

كونه مدركاً ومريداً وكارهاً من وجه آخر وهو أنَّه لايريد ولايكره ولايدرك إلاَّ بعد فعله للإرادة والكراهة والشيء المدرك وفعل ذلك متوقف على كونه قادراً وكذلك فلكونه تعالى عالماً تقدم على كونه مريداً وكارهاً من وجه وهو أنَّه لايريد وقوع الشيء على وجه دون وجه أو يكره وقوعه على وجه دون وجه إلاَّ بعد أن يعلم ذلك الشيء وصحة وقوعه على ذلك الوجه.

وأما ترتيبها في العلم والمراد الاستدلالي لا الضروري فعقده أن نقول: كل صفة دلت على صفة أو دلت على ما يدل عليها أو جرى مجرى الدليل عليها فإنه يجب أن يسبق لنا العلم بها فعلى هذا يجب تقدم كونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً على كونه حياً موجوداً لأنهما يدلان عليهما وعلى كونه مدركا لأنهما يدلان على ما يدل عليها، ويجب تقدم العلم بكونه حياً على كونه مدركاً لأنها تدل عليها، ويجب تقدم العلم بكونه قادراً على كونه عالماً ومريداً وكارهاً لأن كونه قادراً يجري مجرى الدليل عليها من حيث أن حكم كونه عالماً الذي هو حقيقتها فرع على حكم كونه قادراً وكذلك حكم كونه مريداً وكارهاً.

بيانه: أن حكم كونه عالماً صحة الفعل المحكم وحكم كونه مريداً صحة وقوع الفعل على الوجوه المختلفة وحكم كونه كارهاً صحة وقوع الفعل الذي هو الكلام نهياً وتهديداً وذلك جميعه يحتاج إلى العلم بحصة الفعل على الجملة في الأصل.

المقدمة الثانية

في قسمة صفاته تعالى ولها قسم كثيرة،

فمنها: أنَّها تنقسم إلى واجبة وجائزة فالجائزة كونه تعالى مريداً وكارهاً لاغير والواجبة تنقسم إلى ذاتية ومقتضاة فالذاتية هي الصفة الأخص لاغير والمقتضاة تنقسم إلى مقتضاة عن الصفة الذاتية وهي كونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً ومقتضاة عن المقتضاة وهي كونه تعالى مدركاً وقد حكى عن أبي علي وأبي عبدالله القول بأن كونه تعالى مدركاً صفة ذاتية.

ومنها: أنَّها تنقسم إلى متعلقة وغير متعلقة فغير المتعلقة الصفة الأخص وكونه حياً وموجوداً والمتعلقة سائرها وهي كونه قادراً وعالماً ومدركاً ومريداً وكارهاً والمتعلقة تنقسم إلى ما يصح الاشتراك في متعلقة وإلى ما لايصح الاشتراك في متعلقة فالذي لايصح الاشتراك في متعلقة كونه قادراً والذي يصح الاشتراك في متعلقة سائرها.

ومنها: أنَّها تنقسم إلى ما يختص به تعالى دون غيره وهي الصفة الأخص وإلى ما يشاركه تعالى غيره في مجردها وكيفيتها وهي كونه مدركاً ومريداً وكارهاً وإلى ما لايشاركه غيره في كيفية استحقاقها ويشاركه في مجردها وهي كونه تعالى قادراً وعالماً وحياً وموجوداً.

ومنها: أنَّها تنقسم إلى ما تثبت له تعالى في كل حال ووقت وهي الصفة الأخص وكونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً وإلى ما تثبت له تعالى في وقت دون وقت وهي كونه مدركاً ومريداً وكارهاً.

ومنها: أنَّها تنقسم إلى ما يتعدد بتعدد متعلقاتها أو موجباتها فيكون صفات كثيرة ككونه تعالى مدركاً ومريدا صوكارهاً فإن كونه مدركاً يتعدد بتعدد المدركات الَّتِي هي متعلقاتها وكونه مريداً وكارهاً يتعددان بتعدد موجباتهما فكل إرادة توجب له صفة بكونه مريداً وكل كراهة توجب له صفة بكونه كارهاً وإلى ما لايتعدد بحال وهي سائر صفاته تعالى وإن كان الشيخ أبو عبدالله يذهب إلى تعدد العالمية بتعدد متعلقاتها، وسيأتي الكلام في ذلك مستوفى إن شاء الله تعالى.

(421/1)

القول في أن الله تعالى قادر

قد عرفت ترجح تقدمها باعتبار الترتيب العلمي وهو المعتمد ههنا وقد رجح السيد الإمام تقديم الكلام في هذه الصفة بأن الذي يدل على إثبات الصانع يدل عليها من دون واسطة بخلاف سائر الصفات وكلامه عليه السلام ينبي عن جعل الأحكام واسطة وكذلك وقوع الفعل على الوجوه المختلفة وفيه تسامح والمراد أن مجرد وجود العالم لايدل على شيء من الصفات سوى القادرية وسائر الصفات لابد في الاستدلال به عليها من زيادة ويمكن أن يوجه تقديمها بغير ذلك وهو أنَّها هي المسألة العظمى والمحجة الكبرى وعليها مدار أمر التوحيد ومدار النزاع بين المسلمين الموحدين وبين الفلاسفة والملحدين وهي الَّتِي تميز بين الفريقين لأنَّه لايكاد يعرف خلاف في ثبوت المؤثر وذلك مما ينفق عليه المسلمون والكافرون وإنَّما محط الفائدة وموضع التمييز هو إثبات قادرية المؤثر واختاره ونفي ذلك.

قوله: (مع سلامة الحال) يعني من حصول مانع أو ما يجري مجراه فإن القادر إذا منعه مانع من

الفعل فذلك لايخرجه عن القادرية مع أنَّه لايصح منه الفعل والمانع ضد الفعل الذي يقدر عليه القادر، مثاله أن يحاول القادر تحريك جسم فيسكنه أقوى منه أومثله بحيث يتعذر عليه التحريك فالسكون مانع لأنَّه ضد للحركة والذي يجري مجرى المانع القيد والحبس فإنه يتعذر الخروج من الحبس والعدو على المقيد وليس الحبس والقيد بضدين فلم يكونا مانعين وإنَّما جريا مجرى المانع لتعذر الفعل معهما وقد أورد على هذا الحد الذي ذكره المصنف أسئلة كثيرة ولها أجوبة متسعة ذكرها يطول إلاَّ أنا نذكر منها اعتراضين وجوابيهما، الاعتراض الأول: ذكره ابن الملاحمي وهو أن قال: كيف قلتم فيا لحد المختص بصفة وفي الناس من يعلم القادر قادراً وإن لم يعلم اختصاصه بصفة ومن حق من يعلم المحدود أن يعلم المحد وأيضاً فقولنا قادر أجلى من هذا الحد ومن حق الحد أن يكون أجلى من المحدود.

(422/1)

والجواب أن الذي يأتي بالحقيقة لايلزمه أن يأتي بها على حسب ما يتفق أهل المذاهب كلهم عليه ولايلزم فيمن علم المحدود أن يعلم الحد إلاَّ حيث يعلم المحدود على التفصيل.
وقوله: إن قولنا قادر أجلى من هذا الحد لايخلو إما أن يريد على سبيل الجملة فمسلم ولكنا حددنا القادر على سبيل التفصيل وإن أراد على سبيل التفصيل فغير مسلم.
الاعتراض الثاني: أنَّه لا حاجة إلى قولكم مع سلامة الحال احتراز عن المانع فإن المانع إنَّما يمنع الحدوث والوقوع لا الصحة وأنتم حددتم بالصحة وهي سابقة على الحدوث ثُمَّ أن المنع لايكون إلاَّ بكثرة الأضداد وزيادتها على مقدورات الممنوع أو مساواتها لها والله تعالى مقدوراته غير متناهية في الوجود بل لاشيء يفعله تعالى إلاَّ وفي مقدوره الزيادة عليه فلا يتصور المنع في حقه ومن حق الحد أن يكون شاملاً.
والجواب: أما عن الطرف الأول فإن الذي يمنع من الحدوث ينكشف لأجله أن ذلك المقدور الذي منع من حدوثه لايصح من القادر فعله قبل حالة الحدوث لكن قد صرح ابن متويه وغيره من المتكلمين بأن المانع إنَّما يمنع من وقوع الفعل لامن صحته قالوا: إذ لو منع من الصحة لكان محيلاً لامانعاً فالاعتراض على هذا قادح وأما عن الطرف الثاني فهو أن الأمر وإن كان كذلك فالمنع يتصور في فعله تعالى من وجه وهو أن يريد تعالى إيجاد قدر من مقدوراته لا غير والواحد منا يقدر من أضداده على أكثر من أعداده فالواحد منا يمكنه في هذه الصورة منع فعله تعالى إلاَّ أنَّه لايقال فيه أنَّه تعالى ممنوع لإيهام الخطأ وهو أنَّه لايقدر على الزيادة.
قوله: (وقال نفاة الأحوال) إلى آخره.

يعني أبا الحسين وابن الملاحمي وأصحابهما والحد المذكور لابن الملاحمي وذكر أنَّه يتأتى على مذهبنا ومذهبهم وهو الأقرب ويتصل بما تقدم حقيقة المقدور والفاعل والفعل، أما المقدور فحقيقته المعلوم الذي يصح إيجاده والفاعل حقيقته من وجد من جهته بعض ما كان قادراً عليه والفعل حقيقته ما وجد من جهة من كان قادراً عليه والفصل بين القادر والفاعل أنا لانصف القادر بأنه قادر على هذا الشيء إلاَّ قبل إيجاده ولانصف الفاعل بأنه فاعل له إلاَّ بعد إيجاده وكذلك فالمقدور لايوصف بأنه مقدور إلاَّ قبل وجوده ولايوصف الفعل بأنه فعل إلاَّ بعد وجوده.

فصل

قوله: (ذهب أهل الإسلام والكتابيون وغيرهم إلى أن الله تعالى قادر). وأراد بغيرهم البراهمة وبعض عباد الأصنام وبالجملة فمن اعترف بالفاعل المختار ذهب إلى أنَّه قادر.

قوله: (وقالت الباطنية: لاقادر ولاغير قادر). الذي دعاهم إلى ذلك أن قالوا: إن كونه قادراً وغيرها هي من صفات المحدثات فإذا قلنا أنَّه تعالى قادر كان في ذلك تشبيه له تعالى بها، وإن قلنا: ليس بقادر كان في ذلك وصفه بالعجز وهو صفة نقص وهكذا قالوا في سائر صفاته تعالى الَّتِي نشاركه تعالى في مجردها.

قوله: (لإضافتهم التأثيرات إلى غيره يعني مع أن الذي يدلنا على قادريته إنَّما هو حدوث هذه الحوادث من جهته على سبيل الصحة والاختيار وقد جعلوها حادثة بالفطرة لامن جهته تعالى ولو أضافوا شيئاً من الحوادث إليه تعالى فليست على قود قولهم دليلاً على القادرية وإلاَّ لزم كون الأصول الأربعة قادرة لصدور الحوادث عنها.

قوله: (وقالت الفلاسفة هو قادر) إلى آخره. هكذا حكى المصنف عنهم وقد جود في النقل وبالغ في التحقيق وحكى بعض أصحابنا عنهم عكس ذلك وهو القول بأن صانع العالم الذي هو العلة عندهم لايوصف بالقادرية والعالمية لأن ذلك يقتضي النكير فيه وهو غير منكر. قال: وهكذا قالوا في سائر الصفات.

قوله: (لنا أن الفعل قد صح منه) يعني بالفعل الأجسام الَّتِي قد وجدت وأكثر الأعراض الموجودة وهي ما لايدخل جنسه تحت مقدورنا أو يدخل ولكنها وقعت على وجه لايصح

وقوعها عليه من القادرين بالقدرة.
وفيه سؤال: وهو أن يقال: ما أردت بقولك أن الفعل قد صح منه هل بعد وجوده فلا نسلم صحته منه بعد وجوده أو قبل وجوده فهو لايسمى في تلك الحال فعلاً ونحو هذا يرد على حد القادر حيث قالوا: القادر الذي يصح منه الفعل.
والجواب: أن المراد أن هذا الفعل الذي قد وجد وحصلت فيه حقيقة الفعل قد صح منه قبل وجوده وأما قولهم في القادر هو الذي يصح منه الفعل فتسامح والمراد أنَّه الذي يصح منه ما إذا أوجده كان فعلاً فسموه قبل وجوده فعلاً باسم ما يؤول إليه.

(425/1)

قوله: (وإلا لزم حصوله في الأزل دفعة واحدة ولزم قدمه وذلك لأن المؤثر في العالم قد ثبت لنا قدمه فلو صدر عنه العالم على جهة افيجاب لاقتضى ذلك كونه علة أو سبباً أو مقتضياً لن الموجبات لاتنفك عن ذلك وفي كلها يلزم حصول العالم دفعة واحدة في الأزل لأن المعلول لايتراخى عن العلة وكذلك فالمسبب لايتراخى عن سببه ويلزم حصول المسببات دفعة واحدة إلاَّ أن يقف وجودها أو وجود بعضها على حصول شرط يقف تأثير السبب عليه ولا دلالة هنا على التوقف على شرط وكذلك الكلام في المقتضي وعدم تراخي مقتضاة عنه والقول بأن المؤثر في العالم علة أو سبب أو مقتض باطل من وجوه أخر غير هذا الوجه الذي هو لزوم قدم العالم مع تقرر حدوثه، أما بطلان كونه علة فلأن العلة لاتؤثر إلا في صفة أو حكم لذات أخرى لا في ذات ولأن العلة لاتوجب حتى تختص والعالم قبل وجوده لايجوز اختصاص علة به توجب وجوده ولأن العلة إذا كانت قديمة لزم حصولها ومعلولها في الأزل دفعة واحدة ومع حصولها ومعلولها في الأزل لاتكون بأن تكون علة فيه أولى من أن يكون علة فيها، وأما بطلان كونه سبباً فلأن الأسباب ليست إلا الثلاثة المعروفة ولاتأثير لشيء منها في الأجسام فإن أثبت سبب غيرها فلا طريق إليه وأما بطلان كونه مقتضياً فلأن المقتضي لايكون إلا صفة أو حكماً وقد ثبت أن المؤثر في العالم ذات ولأن المقتضي لايجوز تأثيره في حدوث الأجسام والأعراض لما ثبت من كونه ليس بذات.
قوله: (ونحو ذلك مما تقدم فساده) يعني في الركن الثالث وهو لزوم أن تحصل الأجسام دفعة واحدة في جهة واحدة بل في كل الجهات وأن تكون بصفة واحدة لأنه لايخصصها بوقت دون وقت وصفة دون صفة وجهة دون جهة إلا الفاعل المختار.

قوله: (بمعنى الإجزاء) هذا كما يقال: صلاة صحيحة، أي مجزئة.

قوله: (وبمعنى التأليف المخصوص) يعني التاليف الذي يصح حلول الحياة لمحله.

(426/1)

واعلم أن للصحة معاني غير ما ذكره المصنف فقد يستعمل في مقابلة الاستحالة يقال: العالم يصح وجوده فيما لايزال، ويستحيل وجوده في الأزل، وصحة بمعنى اعتدال المزاج فلان صحيح أي مزاجه معتدل ويراد بالمزاج ما يريده الأطباء من اجتماع الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وبمعنى وجوب القبول كما يقال: شهادة فلان صحيحة أي يجب قبولها، وبمعنى اجتماع الشرائط المعتبرة شرعاً في العقود يقال: هذا نكاح صحيح، بمعنى أن الشرائط التي ورد بها الشرع موجودة فيه.

قوله: (ويوجهون إليه المدح والذم ونحو ذلك) يعني يوجبه الأمر والنهي.

قوله: (ثبوتاً وانتفاء بخلاف الوقوع). يعني فمن ثبتت صحة الفعل منه حكمنا بأنه قادر وعلمنا ذلك من حاله ومن لا فلا بخلاف الوقوع فلا يقال: إن من وقع منه الفعل فهو قادر على الإطلاق لأن الأسباب مع وقوع المسببات عنها لا توصف بأنها قادرة، وإن كان وقوع المسببات على التحقيق من القادر وكذلك لو ثبت أن صانع العالم موجب على ما يقوله كثير من الفرق لكان وقوع هذه الأفعال التي جعلوها موجبة عنه غير دال على أنه قادر وكما أن نفس وقوع الفعل لايدل على قادرية من وقع منه فكذلك عدم وقوعه لايدل على عدم القادرية بل إذا ثبت الصحة دلت وإن لم تقع.

قوله: (وإن كان بالوقوع تعرف الصحة) يعني فلا يمكنا معرفة الصحة من دون وقوع وإن أمكن ثبوتها من دونه، وفي كلامه نظر فليس بالوقوع مطلقاً تعرف الصحة بل إذا كان وقوعاً لا على وجه الإيجاب.

واعلم أن هذا الاستدلال من أدلة إنما يدل على أن من صح منه الفعل فهو قادر على طريقة الجملة من دون أن يلحظ فيه إلى التفصيل وهو الاستدلال على أن كونه قادراً صفة لاحكم.

فصل

قوله: (وطريقة التفصيل) يعني التي يثبت بها كون القادرية صفة.

(427/1)

قوله: (فلحصول طريقة التعليل). اعلم أن التعليل مستلزم ثبوت معلل ومعلل ومعلل به فينبغي ذكر حقائقها أما التعليل فكان أصحابنا يقولون فيه طلب أمر معلل به ما ثبت من الصفات والأحكام واعترضه الفقيه المحقق قاسم بأنه يلزم إذا طلب الطالب أمراً يعلل به ولم يجده أن يكون ذلك تعليلاً ومعلوم خلافه.

قال: فالأولى أن يقال في حده تعليق ما ثبت من الصفات والأحكام بأمر وحقيقة المعلل هو من علق ما ثبت من الصفات والأحكام بأمر وصفات المعلل كل حكم أو صفة علق ثبوته بأمر وحقيقة اقة أيضاً ابتدأها قاضي القضاة واعتمدها المتأخرون ومثال حصول الحكم مع الجواز ما نقوله في الصفات المعنوية أنَّها حصلت مع جواز ألا تحصل، ومثال الثبوت بعد الانتفاء ما نقوله في كون الجوهر متحيزاً فإنه ثبت بعد أن لم يكن ثابتاً فلا بد من أمر يعلل به وهكذا جميع الصفات المعنوية أيضاً فيجب تعليلها من الوجهين والمراد بالانتفاء ههنا عدم الثبوت لا الانتفاء الحقيقي والفرق بين الوجهين أنا لم نوجب التعليل ههنا إلاَّ من حيث الثبوت بعد الانتفاء سواء كان الثبوت مع الوجوب كما في التحيز أو مع الجواز كما في الصفة المعنوية بخلاف الوجه الأول فإن التعليل فيه وجب من حيث كان مع جواز عدمه فافترقا ومثال ما يقع فيه افتراق بعد اشتراك في غيره فيجب تعليله مسألتنا فإن هاتين الذاتين اشتركتا في كونهما حيين ثم افترقتا فصح من أحدهما الفعل ولم يصح من الأخرى.

قوله: (وقيل هي أن يتجدد الحكم بعد أن لم يكن) إلى آخره.

(428/1)

هذه طريقة الشيخ ابن الملاحمي وكل هذه الطرق متقاربة كما ذكره المصنف وقد أهمل رحمه الله ذكر طريقة الشيخ أبي رشيد وهي أن كل ما كان من الأحكام إذا لم يعلل بطل القول به وجه تعليله كما في مسألتنا فإنه لو لم يكن ثم أمر يعلل به صحة الفعل من أحد الحييه الأول فإن التعليل فيه وجب من حيث كان مع جواز عدمه فافترقا، ومثال ما يقع فيه افتراق بعد اشتراك في غيره فيجب تعليله مسألتنا فإن هاتين الذاتين اشتركتا في كونهما حيين ثم افترقتا فصح من أحدهما الفعل ولم يصح من الأخرى.

قوله: (وقيل هي أن يتجدد الحكم بعد أن لم يكن) إلى آخره.

(429/1)

هذه طريقة الشيخ ابن الملاحمي وكل هذه الطرق متقاربة كما ذكره المصنف وقد أهمل رحمه الله ذكر طريقة الشيخ أبي رشيد وهي أن كل ما كان من الأحكام إذا لم يعلل بطل القول به وجه تعليله كما في مسألتنا فإنه لو لم يكن ثم أمر يعلل به صحة الفعل من أحد الحيين دون الآخر لم تكن بصحة الفعل منه أولى من صحته من الحي الآخر وكان عدم الأمر المعلل به عائداً على ثبوت الصحة من أحدهما دون الأخر بالنقض، وكذلك ما أشبه هذه المسألة وما كان من الأحكام إذا علل بطل القول به فإنه لايجوز تعليله كحلول المعنى في المحل المعين ونحوه مما تقدم ذكره وكل ما كان من الأحكام الثابتة لايبطل القول بثبوته علل أو لم يعلل فإنه ينظر فيه فإن كان في تعليله فائدة زائدة على معرفة التعليل جاز تعليله ولايبعد أن يجعل واجباً كتعليل حاجة أفعالنا إلينا بحدوثها فإنا لانفتقر في ثبوت حاجتها إلينا إلى ذلك فذلك مما قد ثبت لكن في تعليلها بالحدوث فائدة وهي أن قياس أفعاله تعالى على أفعالنا في حاجتها إلى محدث لاتتم إلا مع تعليلها وإن لم تكن في التعليل فائدة من كل وجه، فقيل يحسن التعليل للعلم بوجه الحكم وعلته وأقل مراتب العلم حسنه، وقيل: لايحسن إذ لا يقع فيه فائدة زائدة على ثوت الحكم المعلل وهاذ قد ثبت من قبل، ومثال ذلك: تعليل قبح الظلم بكونه ضرراً عادياً إلى آخره، فإن القبح فيه معلوم ولايستفاد بالتعليل إلا معرفة وجه القبح هكذا ذكر المتكلمون.

(430/1)

قيل: والأولى أن هذا مما يجب تعليله لأن به تحصل فائدة زائدة وهي أن ما هذه صفته لو وقع منه تعالى لكان قبيحاً لحصول علة القبح، ولكن المثال وإن لم يطابق فالمسألة في أصلها مفروضة تحقيقاً إن وجد لها مثال وتقديراً إن لم يوجد، وقد مثله الفقيه محمد بن يحيى والفقيه قاسم بمثال آخر فقالا: مثاله ما يقال في قبح الظلم من أن العلم بقبحه فرع على العلم بوجه القبح إما على جملة أو تفصيل بخلاف العلم بالمتحركية فإنه غير فرع على العلم بعلتها وهي الحركة، إما على جملة أو تفصيل مع اتفاق الحركة ووجه القبح في كونهما مؤثرين واتفاق القبح والمتحركية في كونهما مؤثراً فيهما فما العلة في الفرق بينهما.

وقد قيل في تعليل ذلك: إن الطريق إلى العلم بقبح الظلم العلم بوجه قبحه، وليس كذلك كونه متحركاً فهو معلوم ضرورة لايتوقف على العلم بالحركة.

قوله: (فوجدناها مما يقبل المقتضي) يعني فيجب تعليله على طريقة قاضي القضاة والمقتضي هو الصفة التي هي كونه قادراً لأن صحة الفعل مقتضاة عنها.

قوله: (فقد خالف فيه أبو الحسين وأصحابه) يعني فإنهم ذهبوا إلى أن صحة الفعل في الشاهد حاصلة للبنية المخصوصة وفي الغائب للذات المخصوصة.

قوله: (وكثير من غيرهم) أشار إلى أبي القاسم وأتباعه من البغدادية فإنهم ذهبوا إلى أن صحة الفعل منا لصحة البنية واعتدال المزاج، وبرغوث والنجار فإنهما ذهبا إلى أن الفعل صح من القادر لأنه غير عاجز لا لأمر ثابت ، والفلاسفة فإنهم ذهبوا أيضاً إلى أن صحة الفعل تثبت لاعتدالا لحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وللنجار قول آخر وهو أنه صح الفعل للقدرة لا للقادرية.

قوله: (والكلام في تلك الصحة كالكلام في هذه) يعني فإن الذي يؤثر في صحة الفعل منا إذا كان فاعلاً كالباري تعالى فهو لايؤثر في هذه الصحة. لنا: ولا في سائر ما يؤثر فيه إلا على سبيل الصحة، فهل حصلت له تلك الصحة بفاعل آخر لزم التسلسل أو لصفة فلا فرق بين الموضعين.

(431/1)

قوله: (ولأن هذه الصحة تتجدد) إلى آخره.

يعني فقد يصح الفعل من هذا القادر في وقت دون وقت وذاته بحالها وما أثر فيه الفاعل فهو يتبع حالة الحدوث دليله تأثيره في كون الكلام خبراً ونحوه فإنه يتبع حالة حدوثه وكذلك تأثيره في كون الفعل طاعة أو معصية ونحو ذلك.

قوله: (لأن المعنى يختص المحل والصحة حكم صدر عن الجملة) يعني فلا يجوز فيما يرجع إلى المحل أن يؤثر فيما يرجع إلى الجملة.

وفيه سؤال وهو أن يقال: أليس القدرة مع أنها راجعة إلى المحل فلا توجد إلا في جزء واحد عندكم مؤثرة في القادرية مع أنها صفة تثبت للجملة وكذلك غيرها من الصفات الراجعة إلى الجملة تؤثر فيها المعاني الراجعة إلى المحل؟

والجواب: أن بين الموضعين فرقاً فإ، صحة الفعل حكم صدر عن الجملة فيجب في المؤثر فيه أن يعود إليها بخلاف ما ذكرته فإن كونه قادراً لم يصدر عن الجملة وإنما ثبتت لها وأيضاً فإن الدليل على أن صحة الفعل تدل على أمر راجع إلى الجملة هو بطريق مفارقة هذه الجملة لجملة أخرى، وليس كذلك الدلالة على إثبات القدرة فإنه لايستدل عليها بطريقة المفارقة بل بحصول الصفة مع الجاوز والحال واحدة والشرط واحد باعتبار الجملة في نفسها لا باعتبار جملة أخرى فافترقت الحال.

قوله: (وزوال المانع لايقبله) الوجه في ذلك أنه نفي محص والنفي المحض لايقبل التزايد واحترزنا بقولنا المحض عن النفي الذي ليس بمحض كما يقال: هذا أعني من هذا، مع أن العني يرجع به إلى نفي الحاجة وإنما قيل: التزايد لأنه ليس بنفي محض إذ المرجع به إلى أن صاحبه مستغن بشيء عن شيء فقد صار المرجع بالعني عن شيء إلى وجود ما يستغنى به مع انتفاء الحاجة عنه فلهذا صح دخول التزايد فيه، وأن يقال: فلان أعني من فلان. وكذلك فهو احتراز عن قولك هذا الفعل أقبح من هذا لما اجتمع فيه وجهان من القبح، وليس في الآخر إلا وجه قبح كما لو كان أحدهما كذباً وعبثاً والآخر كذباً فقط مع أن القبيح المرجع به إلى النفي، وهو ما ليس للمتمكن من فعله أن يفعله على بعض الوجوه، ولكن صحح قولك أقبح المفيد للتزايد أنه ثبت فيه وجهان من القبح فليس بنفي محض.

قوله: (يتعذر علينا أيضاً تحريكه).

إن كان المنفي من جهة الله تعالى فلا كلام في لزوم ما ذكره لأن ما أراد وقوعه فهو بالوقوع أحق، وكذلك إذا كان من غيره تعالى وهو أكثر مما في مدقوره ويخص بهذا وجه آخر وهو أنه كان يلزم إذا كان ذلك المنع من غيره أن يحس باعتماد معتمد عليه لن غيره تعالى لايعدي الفعل إلى الغير إلا بالاعتماد ومعلوم أن هذا الحي الذي يتعذر عليه الفعل كالمريض لايحس باعتماد معتمد عليه.

قوله: (لأن البنية تأليف مخصوص) يعني البنية التي ذهبوا إلى أن صحة الفعل في الشاهد لأجلها فإنها تأليف مخصوص يختص بأن محله فيه رطوبة ويبوسة وحرارة وبرودة ولحمية ودمية.

قوله: (يوضحه أنه لابد من استعمال محل القدرة).

اعلم أن مرادهم فإنه لابد من استعمال محل القدرة إذا ورد في كلامهم أنه لايفعل عنا الفعل إلا في محلها أو بواسطة فعل في محلها فهذا هو معنى استعمال محلها ويدل على أنه لابد من ذلك أنه لو صح بها الفعل لا على هذا الوجه لكان ذلك اختراعاً، والمعلوم تعذره من جهتنا.

قوله: (والأمور الكثيرة لاتؤثر في الحكم الواحد) قال الإمام يحيى في التمهيد وهو مذهب أبي الحسين وابن الملاحمي وورد أن البنية أمور كثيرة فلا يجوز أن تؤثر في أمر واحد. وأجاب با،

الحق أن يقال: إن بعض هذه الأمور التي يرجع بالبنية إليها مؤثر وبعضها شرط ولايعلم التمييز وعدم علمنا بالتمييز بين المؤثر والشرط لايضرنا في ذلك ولايخفى ما فيه من التعسف والتمحل الذي لايخلص.

قوله: (لأن عند اجتماع أجزاء رطبة وأجزاء يابسة ونحو ذلك). يعني وأجزاء حارة وأجزاء باردة.

قوله: (ونحن فرضنا الكلام في حيين اشتركا في كونهما جملتين). يعني وصح الفعل من أحدهما ولم يصح من الآخر ولو كان الفعل يصح من الجملة للجملة لم يصح ذلك الفرض فإنه يجب على هذا صحة لافعل من الجملتين معاً.

قوله: (فالكلام فيه كالكلام في البنية) يعني حيث ذكر أنها راجعة إلى الآحاد وما كان راجعاً إلى الآحاد لم يؤثر فيما يرجع إلى الجملة.

قوله: (والصوت يقف على الصلابة وهي بنية مخصوصة) أي تأليف مخصوص بأن اعتدلت رطوبة محلية ويبوستهما ، وقيل: لابد من زيادة اليبوسة في محلي التأليف الذي هو صلابة.

قوله: (ولكنه وقوف المشروط على الشرط). يقال: أما الصوت فمسلم أن وقوفه على الصلابة وقوف المشروط على الشرط لأن المؤثر فيه هو الاعتماد والصلابة شرط في تأثير الاعتماد فيه وإن كانت غير شرط في إيجاده من الله تعالى، إذا أوجده مبتدأ وأما القادر بقدرة فشرط في حقه مطلقاً لأنا لانوجده إلا بالاعتماد وتأثيره فيه مشروط بالصلابة، وقد ذهب أبو علي إلى أنه محتاج إلى صلابة المحل من أي فاعل وجد وهو أحد قولي أبي هاشم، والذي عليه الجمهور أنه يصح منه تعالى أن يفعل في الجزء الواحد أصواتاً هائلة، إذ لامانع من ذلك.

(434/1)

وأما قول المصنف: البنية شرط في صحة كون الأجزاء حية ففيه نظر لأنها إذا كانت شرطاً لامؤثراً فما المؤثر فإن الحياة لاتؤثر في الصحة لأنها علة وإنما تؤثر في الإيجاب ولعله يذهب إلى أن المصحح للحيية التحيز بشرط البنية فيكون التحيز حينئذ هو المؤثر في هذه الصحة والبنية شرطاً كما أشار إليه ولا مانع من ذلك كما أن كونه حياً مؤثر في صحة كونه عالماً وبنية القلب شرط في تلك الصحة فلا يلزم إذا كان أن يكون المؤثر في الصحة أموراً كثيرة.

قوله: (ثم إن سلمنا أن الوجود هو المؤثر في الحقيقة فهو لايختلف بل كل وجود يؤثر في ظهور ذلك).

يقال: إن أبا الحسين يقابل ذلك بمثله وهو التزام أن كل بنية تؤثر في صحة الفعل وتقتضيه كما التزمت أن كل وجود في ذلك الظهور.

والجواب: أن مراد المصنف أني ألتزم أن كل صفة بالفاعل تؤثر في ظهور الصفات والأحكام ولكن لا صفة عندي بالفاعل إلا الوجود فأنا التزم أن كل وجود مؤثر في ذلك، ولو كان بالفاعل صفة غير الوجود لالتزمت تأثيرها في ذلك ولايريد منك إلا التزام أن كل صفة بالافعل تؤثر في صحة الفعل ليلزمك تأثير السواد والبياض فإنه صفة بالفاعل عندك، وفيه نظر، فإنه كما لايلزم إذا أثرت صفة معنوية في أمر تأثير كل صفة معنوية فيه لايلزم إذا أثرت صفة بالفاعل في أمر أن تؤثر كل صفة بالفاعل فيه، ولو أن المصنف ذهب إلى أن ثم صفة بالفاعل غير الوجود لم يمكنه أن يثبت لها من التأثير ما أثبت للوجود.

قوله: (قيل له المرجع بالحصافة عندك إلى كثرة الأجزاء).

يقال: بل المرجع بالحصافة مع كثرة الأجزاء إلى اكتنازها وتلاصقها بحيث لايكون ثم خلل بينها.

تنبيه

(435/1)

ما دل على بطلان ما ذهب إليه أبو الحسين وأصحابه فهو الذي يدل على بطلان مذهب البغداديين والفلاسفة فغ، مذاهبم جمعاً متقاربة، وأما بطلان مذهب برغوث والنجار فبما تقدم من أن الحكم إلا يتأتى لايعلل بالنفي تعليل تأثير وكذلك القول بأن صحة الفعل المؤثر فيه القدرة قد تقدم بطلانه حيث أبطل أن يتكون صحة الفعل لوجود معنى من دون إيجابه صفة للجملة.

فصل

إذا ثبت أن للقادر بكونه قادراً حالاً فهي لاشك غير كونه حياً، وكونه مشتهياً.

قوله: (ونحو ذلك من صفات الجمل) يعني ككونه نافراً ومريداً وكارهاً وظاناً وناظراً ومدركاً.

قوله: (أعني ما عدا كونه حياً) يعني فلا تثبت القادرية من دونها، ولكن ليس ذلك لأمر يرجع إلى أنها المؤثرة في صحة الفعل وأن المرجع بكونه قادراً إليها ولكن من حيث أنها مصححة لها وأصل في صحتها ولايصح ثبوت صفة من دون مصححها إذا كان مصححاً على التعيين وهذا حال القادرية في حقنا فإنه لايصححها سوى الحيية.

قوله: (ولأن هذه الصفات قد تتماثل) يعني كل جنس منها قد يتماثل أفارده فكونه مشتهياً قد يتماثل هو حيث تعلقت الصفتان منه بجنس واحد كالحلاوة أو الحموضة أو غيرهما وكذلك كونه نافراً وأما الحيية فأفرادها متماثلة كلها فلا توجد صفتان بكون الحي حياً مختلفتان

وكذلك فكون المعتقد معتقداً يتماثل أفرادها، إذا اتحد المتعلق والوقت والوجه والطريقة مالم يكن التعلق متعاكساً كتعلق العلم والجهل وكذلك كونه مريداً وكارهاً وظاناً وناظراً.

فأما نوع القادرية فعند أصحابنا أنه لاتماثل فيه لأن التماثل لايكون إلا مع اتحاد المتعلق وتعلق قادريتين بمقدور واحد محال، لأنه يؤدي إلى مقدور بين قادرين وما أدى إلى المحال فهو محال.

قوله: (ولأنها لاتختص فعله دون فعل غيره بخلاف القادرية).

(436/1)

أي ولأن سائر صفات الجملة لاتختص بفعل المختص بها دون غيره فكونه حياً لاتأثير لها ولا اختصاص فيما يرجع إلى الفعل، ويصح ا، يشتهي فعل غيره، وأن ينفر عنه، وأن يريده، ويكرهه ويظنه وينظر فيه ويدركه ولايقدر عليه فلا يرجع بما يختص بفعله إلا ما لايختص به.

فصل

قوله: (والطريق إلى هذها لحال في الشاهد وهو صحة الفعل كما علمت فيجب ثبوتها للباري تعالى لحصول طريقها في حقه).

قد تقدم أن من الطرق الرابطة بين الشاهد والغائب طريقة الحكم وهذا من أمثلتها فإن صحة الفعل طريق إلى كونه قادراً.

قال أصحابنا: وههنا أصل وفرع وطريق ومتطرق إليه، فإذا كان الباري تعالى قد شارك الأصل وهو الواحد منا في الطريقة وهي صحة الفعل وجب أن يشاركه في المتطرق إليه وهو كونه قادراً، إذ من حق الطريق أن توصل إلى المتطرق إليه.

قيل: والأولى أن يقال صحة الفعل حكم مقتضى عن كون القادر قادراً، فإذا حصل في حقه تعالى الحكم المقتضى وجب حصول ما اقتضاه في حقه لأن الأثر يدل على المؤثر فيقال: أصل وفرع ومقتضى، وهو صحة الفعل، ومقتضٍ وهو كونه قادراً، فإذا كان الفرع قد شارك الأصل في المقتضى وجب أن يشاركه في المقتضي.

قال: وكانت هذه العبارة أولى من حيث أن المقتضِي يوجب المقتضَى ويؤثر فيه، ويدل حصول الأثر على حصول المؤثر ولاكذلك الطريق فإنها ليست بأثر ولا المتطرق إليه بمؤثر ف يجميع المواضع وإنما لاطريق دالة ومعرفة والمتطرق إليه مدلول ومتوصل إلى معرفته.

ولقائل أن يقول: إن الغرض ههنا معرفة كونه تعالى قادراً وذلك يحصل وإن كان الكلام مبنياً على أن صحة الفعل طريق لا حكم مقتضَى.

وقوله: (إنما الطريق دالة ومعرفة) يقال: وهل القصد إلا الاستدلال بها والتوصل إلى معرفة كونه قادراً، وهو قولك الذي نحن بصدده لامعرفة أن صحة الفعل حكم مقتضى عن القادرية ثم أنه إذا حرر الكلام على ما ذكره لم يحتج إلى ذكر أصل وفرع إذ ليس ذلك معدوداً من طرق القياس الرابطة بين الشاهد والغائب التي يحتاج فيها إلى ذكر أركان القياس بل يقال: قد ثبت أن صحة الفعل حكم مقتضى عن القادرية وقد حصل المقتضى في حقه تعالى فيجب أن يحصل المقتضي، وذلك بعد تقديم الاستدلال على أن صحة الفعل مقتضى عن القادرية فإن هذا هو الأصل الذي ينبني عليه استدلاله.

قوله: (إن كان الأول لزم مثله في كل ذات) هذا بناء على ما ذهب إليه مثبتوا الأحوال من أصحابنا، وهو أن ذاته تعالى وسائر الذوات متساوية في أصل الذاتية وإنما تختلف باختلاف الصفات المخصوصة.

فأما أبو الحسين فإنه قد ذهب إلى أن كل موجود مخالف لغيره بحقيقة ذاته وأنه لاش اتراك بين الحقائق إلا في الأسماء اولأحكام ولايريد بقوله: أن ذاته تعالى ذات مخصوصة. أنها مخصوصة بأمر زائد عليها بل مخصوصة بمجرد ذاتيتها بناء على مذهبه.

قوله: (فما معنى كونها مخصوصة).

يقال: معناه عند أبي الحسين أنها مخصوصة بأنها ذات لها حقيقة لاتشاركها غيرها فيها لا غير ذلك مما ذكرته.

قوله: (إ، رجوع لاحالة إلى الجملة ليس هو مجرد الحالة وجنسها).

يعني فلم يلزم كون المختص بها جملة بمجردها فلو قدر حصول هذه الصفة بعينها لغير هذه الجملة لم يستلزم كونها جملة وكذلك حصول ما هو من جنس تلك القادرية ونوعها.

قوله: (لأن الحكم صادر عن للجملة) أراد بالحكم صحة الفعل.

قوله: (وهذا مفقود في حق الباري تعالى) يعني فلا تلزم دلالة صحة الفعل منه على صفة راجعة إلى الجملة لأن صحة الفعل منه لم تصدر عن جملة.

تنبيه

قد علمت دلالة صحة الفعل على القادرية وأنا لانعرفها إلا بوقوع الفعل فإذا تقرر ذلك فالوقوع إنما يدل على أنه كان يصح منه الفعل، وأنه كان قادراً ولايدل على صحة الفعل بعد وقوعه ولاحال وقوعه، وإنما يعلم أن الباري تعالى يصح منه الفعل الآن وأنه قادر في الحال مع أن الفعل الواقع منه لم يدلنا إلا على أنه كان يصح منه الفعل بدلالة أخرى وهي أن كونه قادراً إذا كانت صفة ذاتية أو مقتضاة لم يجز خروجه عنها بحال من الأحوال وثبت أنه قادر الآن وفيما لايزال.

وقد قال أبو هاشم: إذا علمنا بدلالة الأفعال أنه تعالى كان قادراً ثم علمنا استحالة التغير عليه علمنا بالعلم الول أنه تعالى قادر الآن ولانعلم ذلك بعلم ثان.

قال ابن متويه: وهذا بناء على ما نقول في علم الجملة والتفصيل. وهو باطل.

تنبيه آخر

إذا عدّت القادرية من المدلولات المتقدمة لأدلتها وعدت صحة الفعل من الأدلة المتأخرة عن المدلولات فالمراد أن الدال على الدليل الذي هو الصحة وهو الوقوع متأخر لا أنها بنفسها متأخرة فهي مقارنة للقادرية.

فصل

قوله: (وهذه الحالة التي هي القادرية معنوية في الشاهد) أي ثابتة لمعنى.

قوله: (لثبوتها مع الجواز) وذلك لأنها لو ثبتت مع الوجوب لزم استحالة الخروج عنها ومشاركة جميع الجمادات فيها لأن وجوبها إما للذات أو لأمر يرجع إليها ولو كانت للذات أو لما يرجع إليها للزم أن يقدر الواحد منا علما لانهاية له من المتماثلات ولاوقت والوجه والمحل واحد فيصح ممانعة القديم، ولزم أن يرجع الأجزاء والأفراد فيكون الواحد منا بمنزلة قادرين كثيرين ضم بعضهم إلى بعض.

وقد ذهب النظام إلى أن الإنسان قادر لذاته إلا أن له في الإنسان ما هو تخبيط سياتي ذكره.

(439/1)

قوله: (والحال واحدة والشرط واحد) الحال ههنا كونه حياً لأنها التي يصححها ويتقضيها لو كان لها نقيض، والشرط أمران أحدهما البنية التي تحتاج الحياة إليها لأنها مصححة للمصحح، والثاني البنية الزائدة التي تحتاج إليها القدرة على ما ذهب إليه الشيخان لأنها شرط في تصحيح المصحح لها.

قوله: (ويختص هذا المكان حصول التزايد) يعني ومما يختص به هذه الصفة مما يدل على أنها

لمعنى دون الكائنية حصول التزايد فيها وفيه نظر فإن كل صفة معنوية يحصل فيها التزايد سواء كانت قادرية أو كائنية أو غيرهما، ولعله أراد يختص هذا المكان بأن يورد فيه من الأدلة على ثبوت القدرة مالم يتقدم مثله، وهو حصول التزايد في القادرية ولم يورده في الاستدلال على أن الكائنية ثابتة لمعنى هو الكون، وفيه أيضاً نظر فإنه قد استدل بحصول التزايد في الكائنية على إثبات الكون، وإن كان الاستدلال به ههنا أظهر إذ لايرد عليه من الاعتراض ما ورد هناك.

فصل

وحكم هذه الصفة مطلقاً سواء كانت جائزة معنوية في حقنا او واجبة مقتضاة أو ذاتية في حقه تعالى.

صحة الأحداث فلا يتعلق بغير الحدوث والوجوه التابعة له خلافاً للمجبرة فتتعلق بالكسب عندهم، وتعلقها بالضدين فيصح بها إيجاد كل واحد منهما على البدل لا على الجمع فيستحيل للتضاد الحاصل بينهما.

وصحة الفعل المحكم عند ثبوت كونه عالماً.

وصحة إيقاع الفعل على الوجوه المختلفة عند ثبوت المريدية.

وصحة إيقاع الصيغة نهياً وتهديداً عند ثبوت كونه كارهاً إن صح أن التأثير في هذه الوجوه للقادرية وأن العالمية والمريدية وكونه كارهاً شروط في تأثيرها وهو الذي استقر عليه كلام ابن متويه، والظاهر من كلام غيره من أصحابنا وكذلك تأثيرها في كون الاعتقاد علماً عند كونه ناظراً.

وحكمها: إذا استحقت للذات أو كانت مقتضاة عن صفة الذات في حقه تعالى.

(صحة الاختراع) مطلقاً (والتقديم والتأخير على متعلقها) لا على الإطلاق ولكن إذا كان متعلقها مبتدأ باقياً فأما غير الباقي فلا يصح فيه التقديم والتأخير إذ لو صح ذلك لاستلزم صحة حدوثه في وقتين وذلك يستلزم صحة وجوده فيهما فيخرجه ذلك عن كونه غير باق ويعتبره نافياً، وكذلك فالمسبب لايصح فيه أيضاً التقديم والتأخير لأنه قد ثبت أن للمسبب في كل وقت مسبباً، وصح أن المسبب المعين لايجوز صدوره إلا عن سببه فإذا صح هذان الأصلان لزم إلا يصح التقديم والتأخير في المسبب مطلقاً، وإلا لزم من ذلك أن يكون للسبب في الوقت الواحد مسببان ويلزم منه تعدي السبب إلا ما لانهاية له من المسببات وهو محال. (واستحالة انحصار متعلقها في الجنس) فلا يقتصر تعلقها على الأجناس العشرة بل يتعلق بكل

جنس من أجناس المقدورات فلا مقدور إلا ويصح إيجاده بها.
(واستحالة انحصار متعلقها في العدد) فيصح أن يوجد المختص بها من الجنس الواحد في الوقت الواحد في المحل الواحد ما لايتناهى، ولهذا قلنا: أنه يصح منه تعالى إيجاد ما لايتناهى في الوقت الواحد والمراد بذلك أنه لا قدر يشار إليه إلا ويصح منه تعالى إيجاد أضعافه وأضعاف أضعافه لاأنه يصح وجود ما لايتناهى واشتمال الوجود عليه فإن ذلك يستحيل إذ كل ما دخل في الوجود فقد حصره.
(واستحالة خروج الموصوف عنها) لأنها إن كانت ذاتية فلا كلام في ذلك وإن كانت مقتضاة عن الذاتية فكذلك إذ لايجوز انفكاك المقتضى هنا عن المقتضي.
(واستحالة المنع) على المختص بها مع إرادته لئلا يمنع إيجاده بها ما لايصح من غيره معه منعه.
(ونحو ذلك) لصحة قدرته على ما يكون أصلاً من أصول النعم فيستحق به العبادة وقد دخل هذا ضمناً فيما تقدم.

(441/1)

(وبالعكس من هذا إذا استحقت لمعنى) فإنه لايصح بها الاختراع وإلا لزم أن يخترع الواحد منا الفعل بقدرة يمينه في يساره ونحو ذلك وإنما يصح بها إيقاع الفعل على وجهي المباشرة والتوليد، ولايصح بها التقديم والتأخير مطلقاً، أما إذا كان مقدورها متولداً أو غير باق فلما تقدم، وأما إذا كان مبتدأ باقياً كالكون في محلها فلو صح فيه التقديم والتأخير للزم أن يوجد الضعيف في نفسه من السكنات ما يمانع به أشد الناس قوة عن تحريكه بل ما يمانع به الباري تعالى بأن يقدم مقدورات قادريته فإنها على مرور الأوقات لا تتناهى ويلزم من ذلك أن خروج القادرية عن حكم قد تقرر ثبوته لها وهو أنَّه لايصح بها في الوقت الواحد في المحل الواحد على الوجه الواحد أكثر من مقدور واحد ولايستحيل أيضاً انحصار متعلقها في الجنس والعدد بل هو منحصر فيهما فلا يصح أن يفعل بها سوى الأجناس العشرة ولايتأتى بها في الوقت الواحد على الشروط المعتبرة إلاَّ مقدور واحد إذ لو تعدت لتعدت ولا حاصر فكان يلزم أن يمانع الواحد القديم تعالى ولايستحيل خروج الموصوف عنها بل خروجه عنها جائز إذ لو استحال لخرجت عن كيفيتها الثابتة لها وهي كونها جائزة وعن خاصيتها التي هي جواز تجددها للذات حال البقاء، وخروجها عنها ولايستحيل المنع على المختص بها بل إذا فعل الباري تعالى أو من هو أكثر من المختص بها قدراً في المحل من السكون أكثر مما في مقدوره من

الحركة منع عن تحريك ذلك المحل لتناهَى مقدوراته بخلاف القادر للذات ولايصح أن يفعل بها ما يكون أصلاً من أصول النعم فتقرر بذلك معاكسة القادرية الجائزة للقادرية الواجبة في جميع تلك الأحكام.

فصل فيما يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى كونه قادراً

(442/1)

اعلم أن هذه الطريقة التي سلكها المصنف من ذكر ما تجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى كل صفة من صفاته أغفلها أكثر أصحابنا في كتبهم ولها تعلق حسن بما نحن بصدده من الكلام في صفاته تعالى لنعلم معاني أسمائه وما يفيد من صفاته تعالى وفيه فوائد كثيرة منها: معرفة الأعلى قدراً منها والأبلغ معنى فيها فيضع الداعي أو المقسم بها والذاكر فيه بألفاظها والمتوسل إلى الله بتركها كل شيء منها في موضعه اللائق به، وقد ذكر الأسماء وتفصيل معانيها وتقسيمها بالنظر إلى صفاته تعالى الفقيه حسام الدين حميد بن أحمد في كتابه عمدة المتسرشدين، لكنه لم يلحق ذكر كل صفة بما يكون بمعناها من الأسماء كما فعل المصنف بل أخر الكلام فيها وجمع ذكرها وتعدادها وجعله آخر الكتاب، فأسلوب المصنف في الترتيب أولى وأبلغ، وكذلك فقد ذكر الحاكم الأسماء من غير تفصيل وتقسيم لما يكون منها بمعنى هذه الصفة وما يكون منها بمعنى غيرها في آخر كتاب التوحيد من شرح العيون.

قوله: (ولم يكن إطلاقها توهم الخطأ) يعني فإن كان إطلاقها بوهم الخطأ لم يجز إطلاقها في حقه تعالى إلا مع قيد يزيل ذلك الإيهام ويرفعه بالكلية، ومثال ما يوهم الخطأ من الحقائق التي ثبت معناها في حقه تعالى الألفاظ المشتركة بين معان بعضها يصح عليه تعالى وبعضها لايصح كاليد والوجه والقضاء والقدر والضلال، فإن هذه الألفاظ جميعها مشتركة بين معان يصح بعضها عليه تعالى ويستحيل بعضها فلا يجوز إطلاقها عليه إلا مع قرينة تعرف بها أن القصد بها المعنى الصحيح في حقه تعالى دون المعنى الآخر الفاسد في حقه تعالى، وسواء كانت القرينة مقالية أو حالية.

قوله: (وقال أكثر البغاددية لابد من أذن).

(443/1)

هذا مذهب أبي القاسم وأتباعه من البغداديين ذهبوا إلى أنه لاشيء من اللفاظ يجوز إطلاقه عليه تعالى سواء حصل معناه في حقه أو لم يحصل إلا بأذن سمعي وهو مذهب الأشعرية وأكثر فرق المجبرة فأسماؤه تعالى عندهم كلها توقيفية، قالوا: فلا يجوز أن يطلق عليه تعالى إلا ما أطلقه على نفسه حتى لو لم يسم نفسه بقادر وعالم لم يجز أن نطلقهما عليه تعالى، وهذا مع الاتفاق منا على جواز نفي الأسماء التي يستحيل معناها في حقه تعالى، وعدم الحاجة إلى ذلك إلى أذن سمعي، وعدم التوقف عليه كليس بجسم، وليس بعرض، وليس بمحتاج.

قوله: (ولايتم ذلك إلا بأن ندعوه بالأسماء التي ثبت معناها في حقه) يعني ومالم يتم الحسن إلا به كان حسناً كحسنه.

فإن قيل: إنه يتم ذلك بأن ندعوه بالأسماء التي قد سمى نفسه بها.

قلنا: فلو لم يرد سمع بها كيف كانت تكون الحال؟

قوله: (ولهذا قال تعالى: {ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها} هذا يشمل ما أطلقه على نفسه وما لم يطلقه) إذا أفاد معنى في حقه وكان يحصل به تعظيمه تعالى، ولهم أن يقولوا: إنما قصد إلى هذه الأسماء المعينة التي قد سمى نفسه بها.

وقد قيل: لو احتجنا في إطلاق الإسم الذي يكون معناه في حقه تعالى ثابتاً حقيقة إلى أذن لاحتاج المخالف في تركه إطلاق ذلك الإسم إلى إذنٍ وتوقيف فإنه إذا احتيج في الإطلاق مع موافقته الأصل إلى إذن فهو بأن يحتاج إليه في عدم الإطلاق مع مخالفته الأصل أولى وأحرى.

وقد قيل: إن خلاف البغدادية ومن معهم إنما هو في الأسماء، وأما وصفه تعالى صيغة الفعل نحو: يرزق ويخلق فلا يتوقفون في إطلاقه على إذن ولايوجبون ذلك فيه.

قوله: (فإنه لايجوز إجراؤه على الله تعالى إلا بإذن اتفاقاً).

(444/1)

يعني وإن حصل معناها في حقه تعالى كأسد فغنه يتجوز بمعناه في الرجل الشجاع ومعناه كونه لايهاب وهذا المعنى الذي وقع التجوز لأجله ثابت في حقه تعالى ولايوصف بذلك والكبحر فإنه يتجوز به في الجواد ولايجوز إجراؤه عليه تعالى مع حصول الجود في حقه بأوفاه وأكمله.

واعلم أن الحاكم قد قيد المنع من .... المجاز وإجرائه عليه تعالى بأنها من الخطأ فظاهر كلامه أن ما لا يوهم الخطأ فحكمه حكم الحقيقة ولكن الظاهر من كلام أصحابنا الإطلاق وعدم التقييد ، ومن ذهب من العلماء إلى أن المجاز عند اتصال القرينة به يصير حقيقة يجوز على قود قوله إطلاقه عليه تعالى إذا اتصلت به قرينة مانعة من إيهام الخطأ. وقد نص بعضهم

على أنه يجوز إ"لاق المجاز إذا قيد بما يرفع الإيهام.
قوله: (وتقر إذن حيث ورد بها الإذن) يعني فلا تطلق إلا حيث أطلقها تعالى على نفسه.
وقال أبو القاسم: بل تطلق عليه في الموضع الذي أطلقها فيه على نفسه وفي غيره ولا خلاف أن الشرع إذا أذن بالإطلاق في كل موضع أنه يجوز مطلقاً.
قوله: (فلا تقاس عليها) يعني فإذا ورد مثلاً: {وهو خادعهم} لم نقس عليه فيقال: هو تعالى مخادع أو يخادع أو يخدع ونحو ذلك، وكذلك لايقاس على موضع ورود تلك اللفظة غيرها في استعمالها نفسها ولا يقال مثلاً الله خادع الناس ونحو ذلك.
قوله: (نحو لفظ الخداع والمكر والاستهزاء والنسيان) يعني فإن هذه ألفاظ وردت مطلقة عليه تعالى ولم يقصد بها حقيقتها فإن معناها الحقيقي غير ثابت في حقه تعالى وإنما أوردت تجوزاً واستعمالاً في غير ما وضعت له.

(445/1)

بيانه: أن الخداع على الحقيقة إظهار غير ما في النفس، وبه فسر قوله تعالى: {يخادعون الله} فقيل فيه يظهرون غير ما في نفوسهم. وقيل فيه: يظهرون الإيمان به وبرسوله ويبطنون خلاف ذلك، فالخداع منهم على حقيقته وهو الاحتيال والمكر، فلما كان تعالى يظهر لهم الإحسان في الدنيا ويعجل لهم النعم ويسترعيهم العذاب المعد لهم في الآخرة سمى نفسه خادعاً تجوزاً.
وقد قيل: إن الخادع بمعنى الفساد فخداعهم فساد ما أظهروه من الإيمان بما أبطنوه من الكفر وهو في حقه تعالى إفساد نعيمهم في الدنيا بما يصيرون إليه من عذاب الآخرة، وأما المكر فهو أيضاً الاحتيال والخديعة فسمى تعالى جزاءه لهم على مكرهم مكراً تجوزاً من باب تسمية الشيء باسم ما يقابله، وكذلك تسميته تعالى للجزاء على استهزائهم استهزاء.
وأما النسيان فهو على الحقيقة زوال العلم، وورد في حقه تعالى مجازاً حيث قال تعالى: {نسوا الله فنسيهم} أي تركوه فتركهم.
وأما الفراغ في قوله تعالى: {سنفرغ لكم} قد قيل: إن معناه سنقصد إليكم بعد أن كنا تاركين لكم. قيل: وأصل الفراغ إخلاء الشيء عن الذي يشغله كأن يفرغ الإناء عما فيه من ماء أو غيره. وقال جار الله في قوله تعالى: {سنفرغ لكم} هو مستعار من قول الرجل لمن يتهدده: سأفرغ لك، يريد سأتجرد للإيقاع بك عن كل ما يشغلني.
قوله: (وأشباه ذلك) يعني كالظاهر والباطن ونور السموات وغير ذلك.
قوله: (وهكذا ما طريقه الألقاب المحضة) اللقب هنا: الاسم الموضوع لتعيين مسمى من غير

أن تثبت فيه دلالة على معنى في ذلك المسمى ويسمونه النحاة العلم وهو كزيد وعمرو وبكر ويجعلون اللقت نوعاً خاصاً من الأعلام كزين العابدين ونحوه.

وقوله: (المحضة) لعله احترز به عن لفظة شيء، ولاوجه لذلك إذ ليس من الألقاب في شيء على ما سيأتي.

قوله: (لخروجه عن حد الإفادة) وذلك لأنه لامعنى له سوى تعيين الأشخاص وتمييز بعضها من بعض ولايطلق عليه إلا ما أفاد معنى كقادر وعالم.

(446/1)

وقوله: (ولقيامه مقام الإشارة) هذا وجه آخر في المنع من إجراء اللقب عليه تعالى وتلخيصه: أن اللقب إنما وضع ليفيد تمييز الغائب عن غيره كما أن الإشارة الحسية تفيد تمييز الحاضر ويكون عوضاً عنها وقد تقرر أن الإشارة مستحيلة على الله تعالى فيجب أن يستحيل ما قام مقامها ووضع عوضاً عنها وهو اللقب.

فاستدل أيضاً على منع اللقب في حقه تعالى بأنه تعالى لامشارك يشاركه في أوصافه التي يتميز بها عن سائر المحدثات من الأجسام والأعراض وإذا كان كذلك فاللقب إنما وضع للتمييز فلا حاجة إليه ف يحقه تعالى فلا يجوز إطلاقه عليه.

قوله: (وأما قولنا شيء فليس من هذا القبيل) أي من قبيل الألقاب، وهذا مذهب أبي هاشم فإنه ذهب إلى أنه يجوز تسميته تعالى شيئاً بطريق العقل على قواعد أهل اللغة وأن العقل بمجرده كاف في جواز ذلك كما في غيره من الحقائق وورود السمع به وهو الإجماع والآية الشريفة واستعماله في السنة أهل الشرع مؤكد لما حكم به العقل من الجواز، وإن كان لايفتقر في الإطلاق إليه، ولايتوقف صحته عليه.

وذهب الشيخان أبو علي وأبو عبدالله إلى أنه إنما يسمى شيئاً لورود السمع بذلك حتى لو لم يرد السمع بتسميته تعالى شيئاً لم يطلق عليه هذا اللفظ فإنه كاللقب إذ لايفيد صفة ولامعنى من المعاني، وإذا كان كذلك لم يجز إطلاقه عقلاً كما لم يجز إطلاق اللقب ولولا ورود السمع به.

ورُدَّ ما ذكراه بما نعلمه من إفادته لحكم وهو صحة العلم به تعالى على انفراده فإذا كان الشيء في اللغة ما يصح العلم به على انفراده وهو تعالى بهذا الوصف صح إطلاقه عليه تعالى إذ لامانع يمنع من ذلك، وبالجملة فهم متفقون على جواز التسمية وإن اختلفوا في جهة الجاوز

هل العقل والسمع أو السمع فقط.
قوله: (بل له شبه بالمفيد).

(447/1)

اعلم أنه يشبه المفيد ويفارق اللقب من وجه ويفارق المفيد من وجه أما الأول فمن حيث أنه لايجوز تغييره مع بقاء اللغة بحالها الأول بحيث أنه لايقع به إبانة نوع من نوع.
وقد ذهب جهم والباطنية إلى أنه تعالى لايسمى شيئاً لأنه تعالى خالق كل شيء فلو كان شيئاً لكان خالقاً لنفسه. قال جهم: وإنما يسمى مشيئياً بمعنى أنه جعل غيره شيئاً.
وذهب الشيخ أبو محمد الناشي من المعتزلة إلى عكس ذلك وهو أنه تعالى يسمى شيئاً ولايسمى غيره شيئاً وإنما يسمى مشيَّئاً أي مجعولاً لاشيئاً. فإذا كان الشيء ما يصح العلم به والخبر عنه صح المختار من تلك المذاهب وبطل كلام المخالفين.
قوله: (وعلى هذا قال تعالى: {قل أي شيء أكبر شهادة قل الله}) وجه دلالتها: أنه تعالى جعل اسمه جواباً عن السؤال بأي والجواب باسمه بعد السؤال عن الشيء بأي يقتضي أنه من الأشياء كما أن قائلاً لو قال: أي الرجال عندك؟ فأجيب بزيد اقتضى كلام المجيب أنه من الرجال.
قوله: (واستعماله في الشديد مجاز) يعني نحو قولهم في الجبل الشديد الذي تكثر فيه الصلابة أنه قوي بدليل عدم اطراده مستد صليب، وإنما سمي الجبل وما شابهه بذلك لما كان يصعب على القادر تفريقه لمكان صلابته فجرى مجرى القادر الذي يصعب على غيره منع مما يحاوله من الفعل.
قوله: (ومنها المقيت) أي المقتدر، يدل عليه قوله تعالى: {وكان الله على كل شيء مقيتا}، وقال جار الله: هو بمعنى حفيظ.

(448/1)

قوله: (وكأنه راعى صحة القهر لاوقوعه) وذلك لإجازته إجراءه في الأزل فإنه لم يحصل في الأزل إلا صحة القهر فأما وقوعه فلا يتصور إلا بعد وجود العالم لأن وقوع القهر لغيره يترتب على وجود ذلك الغير ومنهم من منع وصفه تعالى بذلك في الأزل. وقال: لايصح إلا بعد وجود العالم. قال: ولايقال أنه حاصل في الأزل على الصفة التل مكانها يصح أن يقهر غيره فلذلك

سمي قاهراً في الأزل؛ لأن هذه اللفظة تنبي عن وجود القهر لا عن صحته وكما يوصف بأنه تعالى قاهر فكذلك يوصف بأنه قهار إلا أنه يفيد المبالغة ويتأتى فيه من المخالفة نحو ما ذكر في قاهر وإن كان منع أجزائه في الأزل أظهر والكلام في الغالب في المعنى، وفي الخلاف يجري على هذا القياس.

قوله: (كله يفيد القدرة على الكمال) أي يفيد القدرة الكاملة لأن المالك في اللغة هو من يملك التصرف الكامل من غير منع ولاعجز ولاكلام في أن هذا معنى القادر على جميع أجناس المقدورات وأنواعها الذي ليس بعاجز عنها ولاممنوع وإذا كانت هذه الألفاظ بمعنى قادر كانت من صفات الذات فيجوز إطلاقها عليه تعالى في الأزل.

وإذا قيل أنه تعالى مالك للموجودات مع أنها قد خرجت عن كونها مقدورة فالمراد أنه قادر على إفنائها وإعادتها بعد ذلك والتصرف فيها بما يريده تعالى، وقد ذهب أبو القاسم إلى أن مالكاً ليس بصفة ذات على ما يقوله الجمهور من أصحابنا بل هو صفة فعل بدليل أن الملك لايكون إلا في الأشياء الموجودة وإذا صح ذلك لم يوصف تعالى بأنه مالك في الأزل إذ لاموجود معه حينئذ يكون مملوكاً ورد بقوله تعالى: {مالك يوم الدين} فجعل يوم الدين مملوكاً مع كونه معدوماً فدل على أنه بمعنى قادر.

قوله: (لما لم يملك التصرف التام) وذلك لأن تصرفه معرض للزوال بأن يعزله الموكل وقبل عزله ليس حكمه حكم المالك من كل وجه ولهذا لاينفذ بيعه ولاشراؤه لما عين فيه فاحشاً وغير ذلك من الأحكام.

قوله: (وملك ومالك عند الشيخين على سواء) قال: ولهذا قرئ بهما، وقال غيرهما: أما من طريق اللغة فملك أبلغ إلى آخره، هذا قول لأبي القاسم وهو القائل بأن مالكاً لايستعمل إلا في الأشياء الموجودة، وقوله في ملك مأخوذ من الملك هو بضم الميم ومالك مأخوذ من الملك يعني بكسرها، وقد ذكر الفقيه حميد ما يقارب هذا القول فإنه قال: قد يمكن ثبوت تفرقة بينهما من جهة اللغة، ويكون قولنا ملك أعم من قولنا مالك لأنه لايقال في كل من يقدر على التصرف المطلق وإنما يوصف بذلك إذا قدر على تصرف مخصوص مما يتضمن الأمر والنهي، ويقال: فلان مالك الدينار والدرهم، ولايقال: ملكهما.

قوله: (ومنها الرب، معناه المالك المدبر).

اعلم أن الخلاف في رب يقرب من الخلاف في مالك فذهب الجمهور إلى أنه بمعنى مالك

وقد سبق في مالك أنه بمعنى قادر فيكون معنى رب معنى قادر، وإذا كان كذلك كان صفة ذات فيجوز إطلاقه عليه تعالى في الأزل، وقال أبو القاسم: بل صفة فعل فلا يكون تعالى رباً إلا بعد وجود العالم لأنه يستلزم وجود المربوب فلا يثبت له هذا الوصف في الأزل واحتج بأن الرب صفة مشتقة من التربية نقول من ذلك: ربيت الصبي. إذا تحملت مؤنته وقمت بجميع منافعه فلما كان تعالى يربي عبده وينشئه وصف بذلك وأبطل ذلك بأنه لو كان مأخوذاً من التربية لجاز إطلاقه على غير الله تعالى فيقال فيمن ربى غيره: إنه رب. كما يجوز إطلاقه عليه تعالى، ومعلوم أنه لايجوز إطلاقه عليه تعالى، فأما على غيره فلا يجوز إطلاقه إلا مقيداً كما ذكره المصنف.

ولأبي القاسم أن يقول: وإذا كان بمعنى مالك صح أن يطلق على غيره تعالى كما في مالك.

(450/1)

ويجاب: بأنه بمعنى المالك المدبر وقد ذكر بعضهم أنه ليس بمعنى مالك على الإطلاق بل الربوبية ملك كامل لايشبهه ملك في الشاهد، فلهذا اختص به تعالى وذكر الفقيه حميد في العمدة أن مالكاً وملكاً كرب في عدم جواز إطلاقهما على غيره، واشترط التقييد قالك إلا أن الحال فيه أظهر فعلى هذا لا سؤال.

قوله: (ومنه قول صفوان بن أمية..) إلى آخره.

صفوان بن أمية: من أعيان قريش، قال ذلك يوم حنين والسبب فيه أنه لما انهزم أكثر المسلمين في ذلك اليوم ورأى من كان هناك من حفاة مكة تلك الهزيمة أظهر أناس منهم ما في قلوبهم من الضغن فقال أبو سفيان بن حرب: لاتنتهي هزيمتهم دون البحر، وصاح كلدة بن الحنبل وقال: الا بطل السحر اليوم. وكلدة هذا أخ لصفوان من أمه، وصفوان حينئذ مشرك فقال له صفوان: اسكت فض الله فاك فوالله لأن يربنّي رجل من قريش أحب إلي من أن يربني رجل من هوازن أي يملكني ويغلب علي.

قوله: (ومنها السيد) أي المالك قال الفقيه حميد: السيد تفيد ملكه لمن يصح أن يتصرف بتصريفه إياه، وعلى هذا نقل استعماله في الجمادات بخلاف الحي ولهذا لايقال فلان سيد الدار، ويقال: سيد العبد.

قوله: (وهو أنه مصمود إليه في الحوائج) أي مقصود لها، قال الشاعر:

ألا بكر الناعي بخيري بني أسد ... بعمرو بن مسعود وبالسيد الصمد

وعلى هذا المعنى لايوصف تعالى بأنه صمد فيما لم يزل لعدم الطالب في الأزل، وأما بمعنى

السيد المعظم فجائز.

قوله: (فيكون من غير هذا الباب) يعني من باب الأوصاف التي تفيد الفعلية.

قوله: (وأما المتكبر فهو مبالغة في الكبير) إلى قوله: (ولهذا لايطلق عليه متحيز) بمعنى جبار الذي ذكره الفقيه حميدان المتكبر والمتجبر والمتعظم تفيد فائدة كبير وجبار وعظيم.

قوله: (ومنها المستولي) يعني وصفه تعالى بأنه مستول على الأشياء بمعنى مقتدر عليها على وجه لايتأتى منعه مما يريد إيجاده فيها.

(451/1)

قوله: (لإيهامه الاستقرار) أي الوقوف في المكان والجلوس عليه وذلك لايصح إلا في حق الأجسام.

قوله: (ويقر حيث ورد نحو على العرش استوى) يعني فلا يقال: على السماء استوى، أو على الأرض أو نحو ذلك بل حيث ورد به السمع وهو العرش.

قوله: (وجب التقييد) يعني بما يرفع الإيهام كأن يقول المتعالي عن صفات النقص أو عن القبيح أو نحو ذلك.

قوله: (ومثله قولنا الله..) إلى آخره.

اعلم أن العلماء مختلفون في معنى اسم الباري الذي هو الله على أنواع من الاختلاف كثيرة فالذي عليه الجمهور من أصحابنا ما ذكره في المتن وتلخيصه أن أصله الإله ثم حذفت الهمزة ونقلت حركتها إلى اللام قبلها وادغمت إحدى اللامين في الأخرى ثم فُخِّم إذا كان قبله ضم أو فتح ورقق إذا كان قبله كسر وهو مع ذلك باق على معنى الإله، وهو من يحق له العبادة وليس بعلم إذ الأعلام والألقاب لاتجوز عليه تعالى لما تقدم، بل هو اسم موضوع بإزاء صفات ذاتية وهي صفات الكمال التي لأجلها يحق له العبادة فإذا أطلق فهم منه تلك الصفات ولو كان علماً لم يفد معنى فإن الأعلام لاتفيد أكثر من تمييز مسمياتها.

وذهب بعض أهل العربية إلى أن الإله ليس بأصل له، والمشهور عند جميعهم والمنصوص عليه فيما بينهم أن الله والإله مختلفان في المعنى، أما الإله فمعناه: من يحق له العبادة ولهذا سموا الأصنام آلهة لاعتقاد الاستحقاق فيها، وأما الله فإنه لم يطلق في جاهلية ولا إسلام إلا على الله سبحانه فهو علم للقديم.

قال ابن مالك: هو علم دال على الإله الحق دلالة جامعة لمعاني الأسماء الحسنى كلها ما علم منها وما لم يعلم.

قالوا: إذ لو لم يكن علماً لما صح الاستثناء في لا إله إلا الله، إذ لايستثنى الشيء من نفسه ذكر هذا التفصيل والخلاف بعض أصحابنا المتأخرين.

وقد اختلف القائلون بأنه مشتق على أقوال كثيرة في أصله لا حاجة إلى إيرادها ههنا.

قوله: (ومنها المستطيع).

(452/1)

هذا ما اختاره أبو علي، فإنه أجاز وصفه تعالى بأنه مستطيع. قال ابن متويه: وإباه غيره ولعلهم بنوا على أن المستطيع القادر بالاستطاعة.

قوله: (لأن فائدته ترجع إلى الجهد).

يعني والجهد المشقة وهذا يستقيم إذا كان الجهد بفتح الجيم، فإنه المشقة ذكره ابن فارس وغيره، لكن يقال: ليس يرجع إلى الجهد بفتح الجيم الذي هو المشقة بل إلى الجُهد بضم الجيم وهو الطاقة.

قوله: (لأنها تفيد جواز المنع عليه) وذلك لأن معنى المطلق والمخلى: القادر الذي ارتفعت عنه الموانع الجائزة عليه.

قوله: (وقوله تعالى: {ذو القوة المتين} مجاز) قيل: المراد بذلك طريقة المبالغة في كونه قادراً، قال جار الله: المتين الشديد القوة. انتهى. وقد ورد في القرآن وصفه تعالى بأنه أشد قوة، ومعناه أقوى وورد فيه شديد المحال ومعناه قوي.

تنبيه

ومن الأوصاف التي لايجوز إطلاقها عليه تعالى وهي ترجع إلى معنى القادر:

الشجاعة لأنها تفيد الجرأة على المخاوف والإقدام عليها بقوة قلب.

والنجدة فإنها بمعنى الشجاعة وهي مأخوذة من مكان نجد أي مرتفع.

والجلد فإن الجلادة الصبر على الآلام.

والجسارة فإنها تفيد قوة القلب.

فائدة

قال الفقيه حميد: ومن الأوصاف التي تجري عليه بمعنى كونه قادراً: مجيد، قال: ويستعمل استعمال كريم. وعزيز: وهو مبالغة في قولنا ماجد. والمراد بذلك كثرة خيره وسعة جوده، وجعله من الأوصاف التي تفيد زيادة حاله تعالى في كونه قادراً.

تنبيه

(453/1)

أهمل المصنف ما اعتاده أصحابنا في كتبهم المستعملة من الإتيان في آخر الكلام على كل مسألة بما يلزم المكلف معرفته فيها ولعله لم يتمخض له صحة ذلك ولزومه على ما بنى عليه أصحابنا بل قد صرح في أول الكتاب حيث تكلم على وجوب المعرفة بأن معرفة الجمل كافية للعوام ونحن نورده ليعرف ما ذكره علماؤنا رحمهم الله قالوا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أن الله تعالى كان قادراً فيما لم يزل، ويكون قادراً فيما لا يزال، ولايجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال، وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات ومن كل جنس في كل وقت على ما لايتناهى فلا تنحصر مقدوراته جنساً ولا عدداً كما سيأتي الاستدلال عليه في فصل الكيفية.

القول في أن الله تعالى عالم

ووجه تقديم هذه المسألة على غيرها واتصالها بمسألة كونه تعالى قادراً ومشاركتها إيها في كون الفعل يدل عليها بغير واسطة.

قوله: (المختص بصفة). أراد بالصفة كونه عالماً، وحقيقة كونه عالماً الصفة التي متى اختص بها الحي صح منه الإحكام تحقيقاً أو تقديراً.

قوله: (لمكانها) أي لأجل اختصاصه بها وثبوتها له.

قوله: (عقيب فعل) وذلك نحو كتابة الحرف عقيب الحرف.

قوله: (أو مع فعل) يعني كما إذا أوجد الله الفعل المحكم دفعة واحدة فالأحكام فيه إيجاد فعل مع فعل.

قوله: (ابتداء) قال أصحابنا: هو احتراز من الاحتذاء كالنقش بالطابع، والاقتداء كما إذا رأى كتابة ففعل مثلها مقتدياً بها وكذلك فهو احتراز عن إيجاد الحرف الواحد فإنه وإن كان فيه إحكام فإنه لايتعذر على كل قادر الابتداء به فالاحتذاء والقتداء وإيجاد الحرف فيها إحكام وتدخل لولا ذلك الاحتراز لأن الإحكام مطلقاً يستعمل في الائتلاف.

واعلم أن الإحكام أكثر ما يتبين في التأليف وإن كان قد يقع في غيره كالكلام وما يصنع الصانع من نجر الأعواد ونحت الأحجار فإن ذلك إحكام وليس بتأليف.

(454/1)

قوله: (كفعل الغير) يعني فإنا مع علمنا به لايصح منا تحقيقاً إيجاده محكماً ولا غير محكم لما لم نكن قادرين عليه.
قوله: (كالفعل الواحد) يعني كالتأليف الواحد والنطق بحرف واحد ونحو ذلك فإنه لايتأتى فيه إحكام وكما أن قوله: تقديراً. احتراز عما ذكره فهو احتراز عن الصفات والأحكام والأمور السلبية فإنا مع العلم بها لاتصح منا أحكامها فإنها لاتقبل الأحكام إذ لاتتأتى إلا بين ذاتين متحيزتين فصاعداً أو بين الحروف لكنها لو كانت مما يصح إحكامه لأحكمناه.
وقد قيل: تتمة لحد العالم: ولم يكن هناك مانع ولامايجري مجراه؛ لأن مع المانع كتسكين اليد عن الكتابة والبناء والجاري مجراه من عدم الآلة كالقلم والقرطاس أو ما يكتب منه لايتأتى منه أحكام معلومة مع كونه مقدوراً له تقبل الأحكام فأما عدم الآلة فقد صرح ابن متويه بأنها تؤثر في صحة الفعل فلا يصح الفعل مع عدمها وأما المانع فإنما يمنع عن الوقوع لا عن الصحة فلا يحتاج إلى الاحتراز عنه.
قوله: (ولأن المتبين أخفى من العالم) مثل هذا الاعتراض يورده أيضاً أبو الحسين وابن الملاحمي على حدود أصحابنا أو أكثرها فيقولون العالم والقادر والحي أظهر مما يذكرونه في تحديدكم ومن حق الحد أن يكون أظهر من المحدود.
ويجيب أصحابنا بأنكم إن أردتم أن العالم على سبيل الجملة أوضح من الحد فمسلم لكن لم نقصد تحديده جملة وإن أردتم العالم على سبيل التفصيل فلا نسلم بل الحد الذي أوردناه أجلى منه ونحو ذلك، ولهم أن يجيبوا بمثل هذا الجواب.

(455/1)

فصل

ذهل أهل الإسلام وأهل الكتاب وغيرهم كالبراهمة وبعض عباد الأصنام وسائر من أثبت الصانع المختار إلى أن الله تعالى عالم، وألزمت المطرفية ألا يكون تعالى عالماً إذ لم يدل على أنه عالم إلا تركيب العالم وما فيه من الإحكام في التأليف وعندهم أن كل ما فيه من تأليف وغيره بالفطرة لا باختياره تعالى فلا يبقى لهم طريق إلى معرفة كونه تعالى عالماً وإن كانوا يعترفون بذلك ويقرون به.
قوله: (فقال أوائلهم..) إلى آخره. حكى عن بعض أصحابنا القول بأنه تعالى لايعلم شيئاً أصلاً لا كلياً ولاجزئياً وإن وجد الفعل المحكم من جهته فذلك لأجل قوة لذاته وخصوصية كما أن المغناطيس يجذب الحديد لقوته وخصوصيته وإن لم يعلم الجذب وحكاية المصنف جارية

على قواعدهم فأما هذه الرواية ففيها نظر لأن الفعل المحكم لم يوجد عندهم إلا من العقل العاشر إلا أن يكون هو المراد بذلك.

قوله: (وسيتضح بطلانه في آخر فصل الكيفية).

يعني عند الكلام في أنه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات.

قوله: (فإن ذلك من عجائب الصنعة وغرائب الحكمة ما يقصر عنه الأوصاف وتحار فيه الأفكار).

قال بعض أصحابنا: انظر إلى رفع السماء وكونها كالسقف للأرض وانظر إلى تسطيح الله تعالى للأرض وما أعد فيها من الأمواه الجارية والمستخرجة والنباتات العجيبة المستغربة والجبال الراسية والآكام والصخور العظيمة ليقصد كل حيوان إلى ما يرغب إليه من ذلك، وانظر إلى تزيين السماء بالقمرين والنجوم الثوابت وغير الثوابت والمضيئة والخفية وتعليقها في السموات كالمصابيح فالأرض كالبيت المسقوف والقمران والنجوم كالسرج والشموع المشعلة بالنار المهتدى بها إلى رؤية ما في الدار وغير ذلك، والإنسان كالمالك الذي يتصرف في بيته مع شموع مشعلة ومصابيح مسرجة فتبارك الله أحسن الخالقين.

قوله: (وأصناف الحيوانات).

(456/1)

اعلم أن الحيوانات أبلغ الأشياء إحكاماً لما فيها من العجائب التي لم توجد في غيرها من تركيب حواسها وأعضائها وألوانها وصورها ولاسيما الإنسان فإنه اختص بمزية على سائر الحيوانات والمخلوقات فإن كيفية تركيبه ومجاري أغذيته ونحو ذلك من خصائصه قد اشتملت على بديع الخلقة وعجيب الصنعة الباهرة.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: عجباً لابن آدم ينظر بشحم ويتكلم بلحم ويتنفس من خرم ويسمع بعظم. وإذا تفكر في كيفية خلقه بدا له من ذلك العجب وعلم أنه قد رقى من بديع الصنعة إلى أعلى الرتب ألا يرى إلى كون وجهه الذي هو أعظم أعضائه هيئة وجمالا في أعلاه والعينان في رأسه صيانة لهما عن أن ينالهما ما ينال رجليه ونحوهما من أسافله، والجفنان لهما كالغطا، فإن أحب تغطيتهما لصيانتهما أو غير ذلك تمكن منه وإذا أحب فتحهما للإحساس أو غيره تمكن منه بسهولة وإلى القلب الذي عليه المدار في جميع الأمور لكونه محلاً للأعراض التي هي الشهوة والإرادة والعلم ونحوها، ويمكنه من الإحاطة بكثير من المعلومات المعدومة والموجودة والماضية والمستقبلة الدنيوية والأخروية.

وانظر إلى اللسان ويمكنه به من البيان بأنواع الكلام، وما يحصل به من الحكم العربية وما يحصل به من الكشف عن جميع المرادات مع كونه لحمة يحصل ذلك بتقلبها وغيره من اللحم لايحصل به شيء من ذلك.

(457/1)

وانظر إلى الحكمة في ترتيب الأسنان فجعل تعالى مقادمها حداداً مصطفة لتكون أجمل في الخلقة وأنفع في تناول الأطعمة وأقطع في الأمور التي تحتاج إلى القطع وجعل دواخلها عراضاً مسطحة من أسفل الفم وأعلاه كالرحى المعدة لطحن ما يلقى فيها فما طحنته دفعته إلى الحلق فتصيره إلى البطن بسهولة وانظر إلى ترتيب أعضاء الإنسان وتشريخها ونفع كل عضو النفع الذي لايقوم غيره فيه مقامه والمفاصل التي لو لم تكن لتعذر الانتفاع بكثير من الأعضاء مع كون تركيبها ملائماً للطبع والنفس فلو كان الشعر في بطن الراحة مثلاً لكان فيه شناعة وتنغيص ونحو ذلك من الأمور الباهرة.

ذكر بعض العلماء أن ابن آدم يحتوي على عجائب الفلك فشخصه كُريّ كما أن الفلك كُريٌّ وفيه ما لايحصى عدده كالشعر الذي فيه كما أن نجوم الفلك لاتحصى عدداص، وفيه سبعة أنور تشبه السبعة الأملاك وهي العينان والأنفان والأذنان والفم، فالعينان كالشمس والقمر وذلك لأن العينين تصيب ببصرها وشعاعها ما وقعت عليه كما أن الشمس تشرق على ما طلعت عليه وتصيبه بشعاعها، وكذلك القمر، والأنفان كالمشتري والزهرة، والأذنان كعطارد والمريخ، واللسان كزحل لأنه محل السعد والنحس، وهكذا اللسان فإنه إن قارن أهل السعادة سعد، وإن قارن أهل النحس انتحس، وفيه عدد المنازل التي ينزل فيها القمر الثمان والعشرين وهي مفاصل يديه وعقد ظهره، وفيه عدد أيام السنة وهي ثلاثمائة وخمسة وستون يوماً وهي عروقه فإنها ثلاثمائة وخمسة وستون عرقاً، فتبارك الله أحسن الخالقين.

قوله: (وتفاصيل ذلك بحسب مصالح المكلفين من غير زيادة ولانقص).

(458/1)

أي ومفاصل أجناس المخلوقات وذلك كتسخير الرياح وتقدير الشتاء والصيف وإنزال الأمطار في أوقاتها المعلومة وهذه وإن لم تكن دلالتها بطريقة الإحكام فهو من حيث أن وقوعها بحسب المصالح من غير زيادة ولانقص يدل على أنه تعالى عالم بمواقع المصالح وما به يكون

الصلاح والفساد، ومما يدل على عالميته تعالى خلقه للعلوم الضرورية فإنه أوجدها وهو عالم بمعتقداتها قبل فعلها وهذا هو الوجه الذي لأجله كانت علوماً فالعلم يدل على عالمية فاعلة وإن لم يكن ذا تأليف وانتظام فإن وقوعه على أحد الوجوه يدل على ذلك كالمحكم من حيث أنه لايتأتى وقوعه من سائر القادرين.

قوله: (وذلك كاف في حصول الغرض).

يعني لحصول الدلالة فيه، وكون فاعله عالماً ولكنا نعلم أنه المحكم لجميع الأشياء من السموات والأرضين والأفلاك والأحياء ونحو ذلك بضرورة الدين وإن كان التأليف من جنس مقدورنا فتأليف هذه الأشياء وقع على وجه لايتأتى منا إيقاعه عليه.

قوله: (وهو ضروري على الجملة).

يعني العلم بأن من صح منه الفعل المحكم عالم على سبيل الجملة من غير نظر إلى أن كونه عالماً صفة أو حكم أو غير ذلك، فأما العلم بالتفصيل وهو أن له بكونه عالماً صفة أو حكماً أو نحو ذلك فلا يعلمه إلا الخواص بالاستدلال.

فائدة

(459/1)

اعلم أن الذي يدل على كون العالم عالماً هو صحة الفعل المحكم وكذلك وقوعه منه فكما أن الصحة تدل على العالمية فكذلك الوقوع من غير نظر إلى الصحة أو عدمها بخلاف ما تقدم في مسألة قادر من أن الذي يدل الصحة دون الوقوع والفرق بين الموضعين أن وقوع الواقع سواء كان ذاتاً أو صفة أو حكماً لايدل على قادرية المؤثر فيه واختياره لوقوع مثل ذلك ممن ليس بقادر فالمسببات مع كونها ذوات والمعلولات مع كونها صفات وأحكاماً وكذلك المقتضيات تقع لأجل الأسباب والعلل والمقتضيات مع أنها ليست بقادرة ولامختارة فلهذا لم يدل نفس الوقوع على القادرية بخلاف وقوع المقدور محكماً فإنه يدل على عالمية المؤثر فيه كالصحة لأن المؤثرات الموجبات لاتؤثر إلا في وجود الذوات وثبوت الأحكام والصفات ولاتأثير لها في كيفية وجود الفعل وهو إيقاعه على جهة الإحكام والانتظام ولا غيره من الوجوه.

فصل

قوله: (وطريقة التفصيل فيه) أي والطريقة التي توصل إلى إثبات العالمية صفة للجملة في حقنا وللذات في حقه تعالى مؤثرة في صحة الإحكام.

قوله: (أنا وجدنا في الشاهد قادرين) هذه عبارة جيدة وهي أولى من أن يقال: ذاتين أو جملتين

أو حيين لأنه قد استغنى بإيراد هذه العبارة عن إبطال أن يكون المؤثر في صحة الإحكام كون المؤثر ذاتاً أو جملة أو حياً أو قادراً من حيث أن من تعذر عليه الفعل المحكم كالأمي بالنظر إلى الكتابة قد شارك من تأتت منه في جميع تلك الأمور ولم يصح منه الكتابة المحكمة فعلم أن التأثير ليس لشيء من ذلك.

قوله: (وتصحيح هذا يجري على نحو ما تقدم في مسألة قادر).

يعني في الاتسدلال على أن ههنا مفارقة وأنه يجب تعليلها وأنها معللة بأمر يرجع إلى الجملة ذلك الأمر كونه عالماً وأنه إذا ثبتت تلك المفارقة في حقه تعالى وجب كونه عالماً فإن تحرير الدلالة هنا يجري على ذلك القياس المتقدم ولافرق إلا في أن يجعل بدل كونه قادراً كونه عالماً.

(460/1)

قوله: (أبو الحسين وابن الملاحمي وغيرهما) يعني أصحابهما وكذلك فبرغوث والنجار قائلان كما قالا في مسألة قادر من أن المرجع بصحة الفعل المحكم إلى أنه ليس بجاهل، وما تقدم هناك يدل على بطلان ما قاله أبو الحسين وأصحابه وبرغوث والنجار، وتحريره ههنا أن يقال: إن صحة الإحكام حكم صدر عن الجملة فالمؤثر فيه لابد أن يكون راجعاً إليها ولايجوز أن يكون الراجع إليها حكماً لأن صحة الفعل المحكم تعلق فلا يؤثر فيه إلا صفة ولأنا مع علمنا بذلك الأمر الراجع إلى الجملة الذي هو كوننا عالمين لانعلم غير أو لا ما يجري مجراه، وإذا ثبت أن تلك لصفة راجعة إلى الجملة، فصفات الجملة عشر، وشيء منها لايجوز أن يؤثر إلا كونه عالماً لأن الكاتب والأمي يشتركان فيما عداها من الصفات وأكثر ما يشتبه الحال في كونه مؤثراً في الإحكام غير كونه عالماً كونه ظاناً ومعتقداً ومعلوم أن الأمي قد يظن الكتابة ويعتقدها ولايتأتى منه إيجادها محكمة ، فأما في حقه تعالى فالظن والاعتقاد لايصحان عليه.

قوله: (والفرق بين كلامه وكلام الجمهور) إلى آخره.

الفرق من الوجه الذي ذكره ومن وجه ثان وهو كونه جعل الحالة للقلب فقط، والجمهور جعلوها لجملة الحي لا لبعض من أبعاضه.

قوله: (وإلا لزم أن تكون الكتابة حالة لليد) فيه نظر لأن له أن يقول: إن الكتاب لم يثبت أنها حالة في الأصل فيلزم ما ألزمته بخلاف التبيُّن فإن كونه حالة قد ثبت واتفق فكونه لايعقل من دون القلب يدل على أنه حالة له.

قوله: (وأما أنا نجد التبين في ناحية الصدر فمسلم) إلى آخره.

هو مستقيم ويقال مع ذلك لأبي الحسين الذي نجده من ناحية الصدر وهو المعنى ولا كلام في اختصاصه بالقلب وكلامنا في الحالة ولا نسلم أنها الموجودة من ناحية الصدر فلم نجدها من ناحية القلب ولاعرفنا ذلك ولاسبيل إلى معرفته فلم جعلتها حالة له دون الكبد مثلاً وسائر ما في الصدر من غيره.

(461/1)

قوله ـ حاكياً عن أبي الحسين ـ: (فيقال لهم: أصح منه لأنه ذات مخصوصة بكونها متبينة).

يقال له: بل لأنها ذات مخصوصة بحقيقة تخالف بها سائر الذوات على ما قلته في صحة الفعل المطلق أنه صح منه لذاته المخصوصة لابصفة ولا حكم.

قوله: (بما ذكرته عن أبي الحسين).

يعني من أن التعلق هذا الذي هو صحة إيجاد الفعل محكماً لايخلو إما أن يكون لأنه ذات مطلقة أو لأنه ذات مخصوصة أو لأن ذاته تَبَيُّنٌ للأشياء، فلابد أن تثبت له لأنه اختص بصفة.

قوله: (مع ما تقدم) يعني في أول المسألة.

قوله: (ألا ترى أن المجوز قد تعلق قلبه بالشيء على ما هو به وعلى ما ليس هو به).

يعني حيث اعتقد أن العالم مثلاً يجوز حدوثه، وأنه يجوز قدمه فقد حصل له تعلقان متعاكسان ولم يمتنع ذلك ومن المعلوم استحالة أن يكون عالماً بالشيء وجاهلاً به فدل على أن العلم غير التعلق.

قوله: (وليس له أن يفرق بسكون النفس).

يعني فيقول: أن المجوز لاسكون معه ولا يحصل السكون مع واحد من التعلقين لأن أحدهما جهل وهو اعتقاد جواز القدم في العالم مثلاً والآخر اعتقاد مطابق غير علم وهو اعتقاد حدوثه فصح لذلك اجتماعهما بخلاف العلم بالشيء والجهل به فإنهما لايجتمعان لأن العلم يستلزم السكون والجهل لايجامعه فاستحال اجتماعهما.

قوله: (ولأنه من أحكام العلم) أي هو من موجبات العلم فهو المؤثر فيه كما أنه المؤثر في الصفة فإذا كان كذلك فالخصم لايثبت العلم معنى فلا يمكنه أن يفرق بما هو من أحكامه، وفيه سؤال وهو أن يقال: ولم جعلته من أحكام العلم ولم تجعله من أحكام الصفة التي هي العالمية مع أن الشيخ الحسن قد عده من تعلقاتها فهلا كان مقتضى عنها.

والجواب: أنه لو كان الموجب له العالمية لكان يلزم إذا تعلق بمتعلقها الصفة التي هي كونه

مقلداً أو منخباً أن توجبه وتقتضيه لأنها في حكم المماثلة لها لتعلقها بمتعلقها على أخص ما يمكن وبذلك يعلم التماثل بين التعلقات من الذوات والصفات.

(462/1)

لايقال فيلزم في التقليد إذا ماثل العلم حيث يتعلق بمتعلقه على أخص ما يمكن فإنه حينئذ يماثله أن يوجب سكون النفس كما أوجبه العلم على نحو ما ألزمتم في جعل الصفة هي الموجبة له لأنا نقول: إن العلم لم توجبه لاختصاصه بالصفة الذاتية والمقتضاة التي يشاركه التقليد فيهما إذا ماثله بل لوقوعه على وجه لم يقع عليه التقليد بخلاف الصفة فإنها تقتضي ما يقتضيه لمجردها لا لوقوعها على وجه وقد شارك المقلد العالم في حصول مجرد الصفة فكان يلزم أن تقتضي له سكون النفس، ولو سلمنا أنها تقتضي ما تقتضيه لكيفيتها لا لمجردها فكيفية العالمية حصولها مع الجواز وصفة المقلد قد شاركتها في ذلك فكان يلزم أن تشاركها في الإيجاب وأما كون الشيخ الحسن عده من تعلقات العالمية فقد تقدم ما أدلى به في ذلك مع اعترافه بأنه من أحكام العلم.

قوله: (لأن جميع هذه قد تحصل مع تعذر الأحكام).

يعني فقد يعتقد الكاتب كيفية الكتابة وترتيبها أو يظنه فلا يتأتى منه وكذلك ينظر فلا يجدي نظره ولاتتأتى منه الأحكام لأجله.

فصل

وإذا ثبتت هذه الحالة في المشاهد فهي تثبت للباري تعالى لأن الطريق واحدة فالذي دل عليها ههنا من صحة الأحكام حاصل في حقه تعالى ومن حق كل مشتركين اشتركا في طريقة صفة أو حكم أن يشتركا في المتطرق إليه صفة كان أو حكماً، فإذا كانت الطريق الموصلة إلى كون الواحد منا عالماً في صحة الفعل المحكم وكانت الأفعال المحكمة قد صحت منه تعالى ووقعت وجب أن يوصل إلى صفة هي كونه علاماً، وههنا أصل وفرع ورطيقة ومتطرق إليه على ما مضى في مسألة قادر، وإن شئت قلت: أصل وفرع وعلة وحكم فقد تقدم أن كل واحدة من الطرق الرابطة تسمى علة الحكم.

(463/1)

قوله: (وليس عدم الإحكام في بعض الأفعال يدل على فقد هذه الصفة). دليله ما نعلمه في الشاهد من أن الواحد منا مع علمه بالكتابة المحكمة الحسنة قد يأتي بها مجرمسة غير مرتبة ولا منتظمة لغرض من الأغراض وكان الوجه في تأتي لافعل الذي ليس بمحكم من العالم بكيفية إحكامه أن تأثير كونه عالماً في الإحكام على وجه التصحيح دون الإيجاب فهو ككون القادر قادراً فإنها تؤثر في صحة الفعل ولاتوجبه بخلاف كون المريد مريداً فإن تأثيرها في وجوه الأفعال على جهة الإيجاب.

بيانه: أن أحدنا إذا أوجد الخبر وأراد كونه خبراً عن زيد وجب كونه خبراً عنه بكل حال ولم يجز ألا يكون خبراً عنه بخلاف العالمية فإنها تقارن الكتابة ولاتوجب كونها محكمة.

تنبيه

قد يدل عدم فعل القادر للفعل المحكم على فقد صفة العالمية وذلك حيث تتوفر دواعيه إلى إيجاد الفعل محكماً وتنتفي صوارفه عنه ثم لا تتفق منه فلا شك في عدم علمه إذ لو كان عالماً لفعله محكماً كما يستدل بمثل ذلك في حق الفعل مجرداً على عدم القادرية.

قوله: (ألا ترى أن كثيراً من أفعال الله تعالى لايكون محكماً وإن كان حكمة).

اعلم أولاً أن الأفعال بحسب الحكمة والإحكام تنقسم إلى أربعة أقسام:

ما فيه حكمة وإحكام كالكتابة المحكمة في الترتيب والانتظام لنفع مسلم.

وما فيه إحكام ولاحكمة كما لو كانت في سعاية بمسلم إلى السلطان أو لم يقصد بها التقرب إلى الله تعالى بل لنفع دنيوي.

وحكمة ولا إحكام كالكتابة المخرمشة غير المنظومة إذا قصد بها التقرب إلى الله تعالى.

وما لاحكمة فيه ولا إحكام كما لو وقعت مع غير قصد التقرب أو قصد بها وجه قبيح.

هذا ما يذكره أصحابنا وفيه نظر من وجه وهو عد الكتابة المخرمشة غير محكمة لأنه لايخلو إما أن يكون مرادهم بها الكتابة الضعيفة البنا التي ليست في قالب الحسن ولا غاية الإحكام فركتها وضعفها لايخرجها عن كونها محكمة بل هي مع ذلك غير عارية عن الإحكام ولا خالية عن الانتظام وإن أرادوا بالمخرمشة التي لايفهم شيء منها ولايتعذر على سائر القادرين ابتداء فهذه ليست بكتابة أصلاً، فما وجه وصفهم لها بذلك، وما معنى كونها سعاية في مسلم فكان الأولى التمثيل بغير ذلك.

إذا عرفت هذا فالذي يدخل في أفعاله تعالى من هذه الأقسام قسمان، أحدهما ما فيه حكمة

وإحكام وهذا القسم أكثر مصنوعاته تعالى وجلها كالسموات والأرضين والحيوانات والنباتات، وثانيهما ما فيه حكمة من غير إحكام وهي الأعراض وأفراد الجواهر التي لم تقتض الحكمة تأليفها وإحكامها، فأما القسمان الآخران فيتعذران في فعله تعالى فإنه يخل عن خلو أفعاله عن الحكمة والحكمة كل فعل حسن لفاعله فيه غرض صحيح.

فصل فيما يجوز إجراؤه عليه تعالى من الأسماء بمعنى كونه عالماً وما لايجوز

قوله: (ومنها العارف إذ لافرق بين العلم والمعرفة).

قد قيل: إن في جعل العلم والمعرفة لفظين مترادفين لافرق بينهما نظراً، فإن بينهما فرقاً ولهذا يقال: عرفت الله، ولايقال: علمته، وقد فرق بعضهم بينهما بأن العلم نقيضه الجهل، والمعرفة نقيضها الإنكار. وقيل: لايجوز وصفه تعالى بأنه عارف لأن المعرفة علم ناقص. وقال بعضهم: بل لايجوز لأن المعرفة هي العلم المسبوق بالجهل والله يتعالى عن ذلك، ولهذا لم ترد لفظة عارف في الأسماء الحسنى ولا وصف بها نفسه.

قوله: (فلا يقال عراف لإيهامه الخطأ).

يعني وهو كونه من جملة العرافين أهل الحرفة المسترذلة حسبما وقع الاصطلاح عليه.

قوله: (قال الشاعر:

لاهُمَّ لا أدري وأنت الداري

أصله: اللهم، فحذف حرف التعريف وقد ورد مثله كثيراً.

قوله: (ويستعمل بمعنى المحكم).

(465/1)

أي فعل الحكمة إذا وصف تعالى بأنه حكيم على ما جرى به التعارف في استعماله في العالم صح إجراء ذلك عليه في الأزل، فيقال: حكيم في الأزل وإن كان بمعنى المحكم أي فاعل الحكمة فهو من الأوصاف الفعلية فلا يجري عليه بهذا المعنى فيما لم يزل.

قوله: (أي العالم بكنه الشيء).

كنه الشيء: نهايته. يقال: أعرفه كنه المعرفة.

قوله: (في حكاية الشعراء: من ريحانة الداعي السميع).

معناه أهذا الداعي السميع من ريحانة المجنونة وموضعها. وعجزه: يؤرقني وأصحابي هجوع. وحاصله أن داعي ريحانة المسمع لايزال يؤرقه، والبيت لعمرو بن معدي كرب، وقيل: إن ريحانة هذه أخت عمرو بن معدي كرب، وأن العاب بن مرداس السلمي أسرها وهو القائل:

أكر على الكتيبة لا أبالي ... أحتفي كان فيها أم سواها

فكان عمرو يجفوه المنام بسبب أسرها.

قوله: (وإ، كان أصله من الارتقاب لحال غيره) وجه الشبه بين الأصل والعرف أن من يرقب لحال غيره لم يغب عنه شيء منه فكان تعالى لعلمه بتفاصيل كل أمر كالرقيب الذي لايغيب عنه شيء.

قوله: (وإن كان يستعمل بمعنى الحافظ فيكون من صفات الأفعال).

يعني لأن لفظة حافظ تفيد دفع الآفات والمكاره عن الشيء المحفوظ فكانت من صفات الأفعال.

قوله: (مبالغة في الشاهد).

يقال: فهل يوصف بأنه شاهد كما يوصف بما هو مبالغة فيه؟

والجواب: أما الذي ذكره الفقيه حميد فإنه لايوصف بأنه شاهد إلا بطريقة التقييد كقولنا شاهد كل نحوي فلا يجوز ذلك من غير تقييد لأن أصل هذه اللفظة مأخوذ من المشاهدة التي هي نقيض الغيبة ثم هي بالعرف لمن حمل الشهادة المعروفة لغيره وكل ذلك لايجوز عليه تعالى.

قوله: (وقيل يقر حيث ورد لإيهامه المشاهدة) إلى آخره.

قال الفقيه حميد: وهذا المعنى يستحيل على الله تعالى فكانت هذه اللفظة مجازاً في حقه سبحانه ثم لما كثر استعمالها صارت بمنزلة الحقيقة في حقه تعالى.

قوله: (وقيل يقر حيث ورد لإيهامه الخطأ).

يعني وهو نقيض الضيّق.

(466/1)

قوله: (نحو واسع الرحمة والعطاء ونحو ذلك) يعني كواسع المغفرة على ما ورد في بعض الأدعية وما شابه ذلك.

قوله: (فنحو قولنا طبيب لأنه قد تعورف به فينم تعاطى صنعة مخصوصة).

يعني صياغة الأدوية ومعالجة الجراحات والعلل ومداواة الأسقام، وفي قوله: يتعاطى. نظر لأن المتعاطي للطب يسمى متطبباً لاطبيباً نص عليه الجوهري، ومعنى المتعاطي للشيء في الأصل الخائض فيه، وأما الطبيب فهو العالم بالطب، والطبيب أيضاً الحاذق عند العرب. وقوله: قد تعورف به. أراد والأصل أن الطبيب هو العالم بقول أهل اللغة فلان طَبّ بكذا وطبيب أي عالم وقد ذكره الجوهري، قال: ورجل طَبٌّ بالفتح أي عالم.

قوله: (فلا يستعمل إلا فيما علم بعد جهل) أي الشعور بالشيء، فإذا قلت: شعرت بشيء فمعناه علمته بعد أن كنت جاهلاً له.

قوله: (وكذلك الفطن) إلى آخره.

تحقيق المانع من إ<رائه عليه تعالى أن لفظة الفطن تفيد العلم مما يلتبس الحال فيه بعد التباسه ولهذا لايقول أحدنا: فطنت أن السماء فوقي ويقول: فطنت كلام فلان وغرضه. قال الفقيه حميد: ولايوصف تعالى بأنه فاهم لمثل ذلك.

قوله: (وكذلك لايوصف تعالى بأنه يحسن الأشياء).

يحسن بإثبات النون من الإحسان وهو الذي أراد المصنف وقد صرح بذلك في استدلاله في مسألة الأفعال بقوله تعالى: {الذي أحسن كل شيء خلقه} وقال: يوصف بأنه أحسن ولايوصف بأنه يحسن لما تقدم، يعني هنا وصُلِّح في كثير من النسخ فجعل يُحسّ من الإحساس والذي دعا إلى تصليحه هذا تعليل أبي هاشم للمنع من ذلك، وكذلك تعليل أبي علي، والأقرب أن المصنف وهم فأتى بلفظة يحسن من الإحسان ثم نقل كلامهم في يحس من الإحساس ولامدخل لما هو من الإحسان ههنا إنما الكلام في يحس من الإحساس لأنه قد ورد بمعنى العلم. قال تعالى: {فلما أحس عيسى} الآية، أي علم.

قال ابن متويه: ولكنه لايستعمل في كل علم بالمدركات، فلا يقال: أحس بالسماء وما شاكله.

قوله: (قال أبو علي) إلى آخره.

(467/1)

قد احتج لما ذكره بقولهم أحس بالحمأ ولايقولون في النائم أحس بقرص البراغيث لما عدم العلم، وقد بنى أبو هاشم كلامه على أن الحس والحاسة بمعنى واحد فيقال: حس البصر، وحس الذوق ونحو ذلك. وأبو علي لاينازعه في ذلك لكنه جعل من فائدة يحس ما ذكره المصنف عنه والكلام في المحسن كالكلام في يحسن.

قوله: (وكذلك الحاذق) لأنه يفيد نوع معالجة. قيل: بل المانع أنه يفيد من علم الشيء ثم يجاوزه إلى مالم يكن عالماً به، ويقال: حذلق الرجل ويحذلق إذا أظهر الحذق وادعى أكثر مما عنده.

قوله: (ولأنه في الأصل اسم للقاطع) يقال: سكين حاذق وخل حاذق شاهده قول أبي ذؤيب:

يرى ناصحاً فيما بدى فإذا خلا ... فذلك سكين على الحلق حاذق

أي قاطع.

قوله: (وكذلك الذكي) إلى آخره. قال الجوهري: الذكاء ممدوداً : حدة الفؤاد.
قوله: (وكذلك الحافظ أي العالم) يعني لايجوز إجراؤه لما تقدم فأما بمعنى دفع الآفات والمكاره فجائز عليه تعالى كقولهم حفظ الله ونحوه، وقوله تعالى له: {إنا لحافظون} أي عن الزيادة والنقصان.
قوله: (إنما سميت عقلاً لمنعها صاحبها عما تنزع إليه نفسه) أي ما تدعو إليه النفس من القبائح، وقد قيل: بل سميت بذلك لأنها تمنع العلوم الاستدلالية عن الزوال وكل واحد من المعنيين غير جائز في حقه تعالى وكما لايوصف تعالى بأنه عاقل فكذلك لايوصف بأنه غير عاقل لأنه يفيد الجنون أو فقد العلم، وذلك محال في حقه، وإنما يقال هو تعالى يعلم ما يعلمه العاقل بزيادة ذكره الفقيه حميد.
قوله: (لإيهامه الجسمية) يعني من حيث أن الإحاطة هي الاحتواء على الشيء ومنه سمي الجدار حائطاً لإحاطته بالغرس أو بالنبت فأما مع التقييد نحو {أحاط بكل شيء علماً} {وأحاط بما لديهم} فلا إيهام فيه فهو جائز وله شبه بالحقيقة من حيث أنه تعالى أحاط بأحوالهم على طريق التفصيل، ولهذا لايقال في أحدنا أنه أحاط بالله علماً لأنه وإن علمه فلم يعلم جميع معلوماته ومقدوراته على التفصيل.

(468/1)

قوله: (لإيهامه السكون المعاقب للحركة ولأنه مجاز). يقال: ما الفرق بين الوجهيم؟
والجواب: أن بينهما فرقاً فالأول منع من حيث إيهام الخطأ وهو السكون المقابل للحركة وسواء كان حقيقة في التفرقة التي يجدها أحدنا أو مجازاً فيها، والثاني بالنظر إلى أنه مجاز وسواء كان موهماً معنى لايصح عليه تعالى أو لا من حيث أن المجاز لايجوز إطلاقه إلا بأذن ويقر حيث ورد هذا بالنظر إلى إجراء اللفظ، وأما بالنظر إلى المعنى فيجري في كلام المشائخ أنه حاصل على مثل حكم الواحد منا بكونه ساكن النفس.
قوله: (وفيه غرابة) أي وفي الأمر الذي لم يكن عالماً به ثم علمه، وقيل: التعجب العلم بمالم يعلم سببه وأبطل بأنا وإن عرفنا السبب لم يزل التعجب، وما ورد من ألفاظ التعجب في القرآن كقوله تعالى: {فما أصبرهم على النار} فهي لاتفيد أنه تعالى متعجب بل أنهم أحِقاء بأن يتعجب منهم.
قوله: (والحسرة ونحو ذلك) يعني كالسرور والطمع واليأس والأفن والفزع لأنه الخوف.
قوله: (لنها تفيد اعتقاداً مخصوصاً) أما الغم فهو علم الحي أو ظنه أو اعتقاده بأنه علة في

المستقبل فوت نفع أو حصول ضرر أو لمن يجب، وأما الندم فهو اعتقاد أن عليه ضرراً أو فوت يقع في فعل له متقدم ومثله الأسف والحسرة وقد تقدم بيان معنى السرور وهو نقيض الغم، وكذلك معنى الطمع واليأس والأمن والخوف وكذلك فمما يمتنع في حقه تعالى التخيل والتوهم لأن معناهما أن يظن أو يعتقد في الشيء أنه بصفة ما شاهده وعرفه ذكره الشيخ ابن متويه.

قوله: (يا حسرة على العباد..) إلى آخره.

قال جار الله: هو بدء للحسرة عليهم والمعنى أنهم أحقاء بأن يتحصر عليهم المتحصرون، ويجوز أن يكون على جهة الاستعارة في معنى لفظهم ما جنوه على أنفسهم وفرط الإنكار فله التعجيب منه.

قوله: (وقيل تقديره: فلما آسفوا أولياءنا).

(469/1)

قال جار الله: أصل آسفونا أسف أسفاً إذا اشتد غضبه والمعنى أنهم أفرطوا في المعاصي فاستوجبوا تعجيل العذاب والانتقام وإلا يحلم عنهم.

تنبيه

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى كان عالماً فيما لم يزل ويكون عالماً فيما لا يزال وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها من مجمل ومفصل ومشروط وغير مشروط وأنه تعالى يعلم ما كان وما سيكون وما لم يكن وما لو كان كيف كان يكون وأنه لا يجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال على ما ستأتي أدلته مقررة في فصل الكيفية.

القول في أن الله تعالى حي

ووجه اتصالها بالمسألتين الأولتين ظاهر؛ لأنهما دليلها ما بعدها هي التي تدل عليه.

قوله: (لمكانها يصح أن تقدر وتعلم).

فيه سؤالات ثلاثة:

الأول: أنه يلزم دخول الصفة الأخص فيه لن لمكانها يصح في المختص بها أن يقدر ويعلم لنها مقتضية للقادرية والعالمية والمقتضي مصحح كما أنه موجب.

الثاني: أن بصحة إحدى الصفتين القادرية والعالمية يحصل العلم بالحي ويعرف معناه فزيادة الأخرى لا فائدة فيها.

الثالث: أن هذا الحد لايطرد لأنه يجوز أن يكون في الأحياء من لايصح أن يعلم بأن لايخلق الله له قلباً يحله العلم فإن بنية القلب شرط في تصحيح كونه حياً لكونه عالماً فلا تحصل الصحة من دون ما هو شرط فيها ويجوز أيضاً أن يكون في الأحياء من لايصح أن يقدر بأن لايحصل البنية الزائدة على بنية الحياة التي تحتاج القدرة في وجودها إليها على ما يذهب إليه الشيخان وغيرهما، فإن عندهم أنه لايصح وجود قدرة واحدة ولا أزيد منها في البنية التي لابد منها في وجود الحياة بل لابد من بنية زائدة، وأما الشيخ أبو عبدالله فقد أجاز وجود قدرة واحدة في البنية التي لا أقل منها في وجود الحياة وأوجب احتياج ما زاد عليها إلى بنية زائدة فالسؤال غير وارد بالنظر إلى مذهبه.

قوله: (وخصصنا أن يقدر ويعلم) إلى آخره.

هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره: إن كونه حياً كما تصحح القادرية والعالمية فهي تصحح غيرهما من الصفات فلم خصصتموهما بالتحديد دون غيرهما.

وتقدير الجواب: أن الذي أوجب خصوصهما حصول مزية لهما على سائر ما يصححه وذلك أنهما يصحان على كل حي في كل وقت أو ما يقدر تقدير الوقت وسائر ما تصححه غيرهما وهو سبع صفات منها ما يصح على كل الأحياء في بعض الأوقات وهي كونه مدركاً ومريداً وكارهاً ومنها ما لايصح إلا على بعض الأحياء وهي كونه مشتهياً ونافراً وظاناً وناظراً فلما كانت الحال في هذه الأحوال على ما ذكرناه خص بالتحديد ما يصح في كل وقت على كل حي.

هذا وقد قيل في حد الحي: المختص بصفة لمكانها يصح كونه قادراً من دون اقتضاء على بعض الوجوه كمسلم من الاعتراضات الثلاثة. وقيل: بل المختص بصفة تقتضي لمن اختص بها كونه مدركاً مع اجتماع الشرائط ويلحق بما تقدم حقيقة الحياة وهي: المعنى الذي تصير به الأشياء الكثيرة في حكم الشيء الواحد، وحقيقة الحيوان وهو الحي بحياة وبذلك يعرف أن الحي أعم من الحيوان.

فصل

ذهب أكثر المسلمون وكثير من الناس كالكتابيين والبراهمة وبعض عباد الأصنام إلى أن الله تعالى حي.

قوله: (لنا أنه تعالى قادر عالم) إنما خص الاستدلال بهاتين الصفتين على كونه حياً دون سائر الصفات التي تصححها الحيية لأن سائرها منها ما لاتصححه الحيية له تعالى وهي كونه مشتهياً

ونافراً وظاناً وناظراً إذ لاتصححها إلا بشروط لم تحصل في حقه تعالى ومنها ما لايصح العلم بصحتها إلا بعد العلم بكونه حياً ككونه مدركاً ومريداً وكارهاً فلم يبق مما تصححه ما يعلم أنه يصح عليه تعالى.

قيل: العلم بكونه حياً إلا القادرية والعالمية وقد جرت عادة المتكلمين بالجمع بينهما في الاستدلال على الحيية وإلا فإحداهما كافية.

(471/1)

إذا عرفت هذا تقرر لك أنه لايمكن الاستدلال بغيرهما من الصفات على كونه تعالىحياً، وقد حكي عن الشيخ أبي هاشم أنه لايصح الاستدلال على كون الحي حياً شاهداً وغائباً إلا بهاتين الصفتين لأنهما اللتان تثبتان لكل حي في كل وقت بخلاف ما عداهما، وحكي عن الشيخ أبي عبدالله أنه يصح الاستدلال بكل صفة تصححها الحيية عليها إذا كان يمكن العلم بها قبل العلم بالحيية واحترز بذلك عن كونه تعالى مدركاً فإنا لانعلم صحتها إلا بعد العلم بكونه حياً فلا يصح الاستدلال بها.

قيل: والأولى أنه في الشاهد يمكن الاستدلال على كونه حياً بجميع الصفات التي تصححها كون الواحد منا حياً، فإن العلم بصحتها يقارن العلم بكونه حياً على الجملة وإنما يستدل على التفصيل وأما في حقه تعالى فالأولى ما تقدم.

قوله: (إنا وجدنا في الشاهد ذاتين).

هذه عبارة السيد الإمام. قيل: والأولى منها أن يقال: إنا وجدنا في الشاهد جسمين؛ لأن الذات الواحدة لايصح أن تقدر وتعلم فإن الجوهر الواحد يستحيل عليه ذلك بكل حال، وأيضاً فإنه إذا قيل إنا وجدنا في الشاهد جسمين لهما بنية مخصوصة من لحمية ودمية وقع الاستغناء بذلك عن إبطال كون الجسمية أو البنية المخصوصة من لحمية ودمية هي المؤثرة في هذه الصحة.

قوله: (لأن حكمها) يعني حكم كونه حياً.

قوله: (يكشف عن صفة قد تكون متماثلة).

(472/1)

فيه نظر لأنه يقال: ما تريد بقولك عن صفة قد تكون متماثلة، هل كونه مدركاً فإ،ها تكون متماثلة إذا اتحد المتعلق فهذا مختل، وكيف تكون صحة كونه مدركاً كاشفاً عن كونه مدركاً، فإن صحة الإدراك إنما تكشف عن كونه حياً إذ هو حكم مقتضى عنها ثم أنك في بيان أن حكم كونه حياً الذي هو صحة الإدراك تكشف عن صفة هي كونه حياً يخالف الصفة التي تكشف عنها صحة الفعل التي هي كونه قادراً، ولست في بيان أن المدركية تخالف القادرية وإن أردت تكشف عن صفة قد تكون متماثلة هي كونه حياً فإنها متماثلة بكل حال، فما معنى قولك: قد تكون متماثلة، فإن مفهومه يقضي بأنها قد تكون متخالفة وليس بصحيح.

قوله: (وكشف هذين الحكمين عن التماثل والاختلاف).

يعني في الصفتين الموجبتين لهما اللتين هما كونه حياً وكونه قادراً فإن صحة الإدراك يكشف عن صفة تكون متماثلة وصحة الفعل تكشف عن صفة مختلفة بكل حال.

قوله: (إنما هو بحسب إيجاد المتعلق وتعدده).

يعني فلما كان صحة الفعل كاشفاً عن صفة لايتحد متعلقها كان كاشفاً عن صفة تكون مختلفة بكل حال والمراد بقوله تكون مختلفة بكل حال أن صفتين من نوع القادرية لايتماثلان ولما كان صحة الإدراك تكشف عن صفة قد يتحد متعلقها كان كاشفاً عن صفة قد تكون متماثلة وقد تقدم ما فيه من الإشكال وأنه إن قصد كونه مدركاً فلا يستقيم وإن أراد كونه حياً فهو مختل من حيث أن كونه حياً ليست بمتعلقة فضلاً عن أن يتعدد متعلقها أو يتحد فتقرر بذلك ركة كلام المصنف في هذا الفرق الذي أورده بين هاتين الصفتين، وأنه في الأقرب خروج من الكلام في الحيية إلى الكلام في المدركية.

قوله: (ولايحسب كون الحكم في نفسه متماثلاً أو مختلفاً).

(473/1)

يعني فلا يقال: إن صحة الفعل إحكام مختلفة فكشفت عن صفات مختلفة وصحة الإدراك قد تكون أحكامها متماثلة فتكشف عن صفات متماثلة، فإن صحح الفعل جميعها أحكام في حكم المتماثلة وكذلك صحح الإدراك بل ظاهر كلام الشيخ الحسن أن جميع الصحح التي هي الإمكانات في حكم المتماثلة وإنما يكشف عن التماثل والاختلاف بحسب ما يستند إليه من أ<ناس الصفات والأحكام وأنواعها.

وتلخيص هذه الجملة التي ذكرها أن صحة الفعل لم تكشف عن صفة مختلفة لأنها حكم مختلف فإنها حكم متماثل بل لعدم شرط التماثل وحصول شرط الاختلاف وكذلك صحة

الإدراك لم تكشف عن صفة متماثلة لأنها حكم متماثل فقط بل لحصول شرط ما يقضي بتماثل الصفتين وعدم شرط ما يقضي باختلافهما لأن التماثل في الصفات والأحكام يحتاج إلى مؤثر في الكشف، وشرط.

إذا عرفت ذلك فالمؤثر في كشف صحة الفعل عن صفة مختلفة الصحة نفسها وشرط كشفها عن الاختلاف اختلاف المتعلق إذ القادريتان لاتتعلقان بمتعلق واحد وكذلك فالمؤثر في كشف صحة الإدراك عن صفة متماثلة الصحة نفسها، وشرط كشفها عن ذلك إيجاد متعلق صفتي المدرك بمتعلق واحد فإنه يجوز مدرك بين مدركين والذي ذكر أصل هذه الجملة وهو أن الكشف عن التماثل والاختلاف يحتاج إلى مؤثر وشرط هو الشيخ الحسن، وهذا فيما كان من قبيل واحد من الصفات وأما ما كان من قبيلين كالقادرية والعالمية فإ،هما يختلفان اتحد المتعلق أو اختلف لاختلاف وجه التعلق.

(474/1)

وإذا تقرر لديك ما شرحناه في هذا الموضع فنقول: كان الأولى أن يقول المصنف ههنا كما قاله السيد الإمام فإنه ذكر ما لفظه جواباً عن سؤال من قال: إن الحكمين وإن اختلفا يرجعان إلى صفة واحدة كأحكام التحيز. قلنا: هذا غير صحيح وذلك لأن أحد الحكمين ينبي عن صفة مختلفة في الذوات، وهي صحة الفعل والحكم الآخر ينبي عن صفة متماثلة فيها وهي صحة الإدراك فلو كان المرجع بالحكمين إلى صفة واحدة لوجب في الصفة وهي واحدة أن تكون مختلفة متماثلة في الذوات وهذا لايجوز ثم شرح هذا الكلام الفقيه قاسم في التعليق الكبير بما لفظه:

يجاب عنه . أي عن السؤال . بوجوه:

أولها: ما ذكره من أن صحة الفعل تنبي عن صفة مختلفة في الذوات وهي كونه قادراً وصحة الإدراك تنبي عن صفة متماثلة في الذوات وهي كونه حياً وكانت كونه قادراً مختلفة لأن ما صح بإحدى الصفتين لم تصح بالأخرى وكونه حياً متماثلة لأن ما صح إدراكه بإحدى الصفتين صح بالأخرى، فانظر إلى قول السيد عن صفة متماثلة ولم يقل قد تكون متماثلة وإلى تفسير الصفتين لذلك بكونه حياً وفي بعض تعاليق الفقيه قاسم وكذلك تعليق الدواري أن مراد السيد بقوله عن صفة متماثلة في الذوات كونه مدركاً، ويعني بأن كونه مدركاً متماثلة في الذوات أنه يقع فيها ما يتماثل فيكون كلام المصنف موافقاً لهذا الكلام لكنه غير سديد لورود ما ذكرناه.

قد أجاب السيد الإمام عن ذلك السؤال أيضاً بوجهين آخرين وهو أنه كان يلزم لو كان المرجع

بالحكمين إلى صفة واحدة فيمن صح منه الإدراك أن يصح منه الفعل وفي كل عضو صح به الإدراك أن يصح به الفعل ومعلوم خلافه فإن شحمة الأذن يتأتى بها الإدراك ولايتأتى بها الفعل ابتداء.

واعلم أن مما ذكر في الفرق بين القادرية والحيية ما ذكره ابن متويه في تذكرته وهو أن صفة الحي في الأحياء صفة واحدة وصفة القادر في القادرين مختلفة فكيف تكون أحدهما هي الأخرى. قال رحمه الله: وإنما يعرف أن صفة الحي في الأحياء صفة واحدة غير مختلفة بأن نقول: لو اختلفت لوجب أن يكون ثم وجه يقتضي الاختلاف وإذا كان الإدراك غير متناول لها ولاتوجد من النفس فيحكم باختلافها عند حصول التفرقة في الوجدان أو الإدراك ولاحكم صادر عنها يكشف عن اختلافها بطل أن تكون مختلفة، وأما كونه قادراً فيعلم اختلافها بتغاير متعلقها.

واستدل أيضاً على أن المؤثر في صحة أن يقدر ويعلم غير القادرية والعالمية وسائر صفات الجملة ما عدا كونه حياً بأن قيل: إن صحة أن يقدر ويعلم قد دلتنا على صفة أثرت فيها فكيف يجوز أن تكون الصفة هي القادرية فإن صحتها سابقة على ثبوتها ولايصح تقدم الأثر في الثبوت على المؤثر ثم أن الصفة لاتصح أن تؤثر في حكم لها وصحة أن يقدر حكم للقادرية فقد تقرر أن المؤثر في صحة أن يقدر غير القادرية وكذلك الكلام في إبطال أن يكون المؤثر العالمية وكذلك لايجوز أن يكون المؤثر في صحة أن يقدر ويعلم سائر صفات الحي الراجعة إلى الجملة غير كونه حياً وقادراً وعالماً لأن سائرها لاتثبت صحتها إلا بعد صحة القادرية والعالمية وتتفرع صحتها على صحة القادرية والعالمية فضلاً عن ثبوتها ومعلوم أن الفرع لايؤثر في الأصل.

فصل

وقد ذهب أبو الحسين وابن الملاحمي في كونه حياً إلى مثل ما ذهبا إليه في كونه قادراً فزعما أن صحة أن يقدر ويعلم في الشاهد لأجل البنية المخصوصة، وفي الغائب للذات المخصوصة لا لصفة اقتضتها، وأن المرجع بكون الحي حياً إلى أنه لايستحيل أن يقدر ويعلم ونفي هذه الاستحالة معلل في الشاهد بالبنية المخصوصة المركبة من اللحم والدم وفي الغائب بذاته المخصوصة.

قوله: (فلهذا عللنا المفارقة فيه بأمر راجع إلى الأجزاء وهو البنية).

(476/1)

فيه سؤال وهو أن يقال: إنه يلزمكم على هذا التسلسل فإن الأجزاء التي صح أن تحيى قد اختصت بما ذكرت دون غيرها فلا بد من أمر والكلام فيه كهذا فيلزم التسلسل؟

والجواب: أنه لايلزم التسلسل لأن تعليل المفارقات كلها تنتهي إلى أمر لايعلل، بيانه: أن من صح منه الفعل فارق من لم يصح منه بمفارقة تلك المفارقة صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه قادراً، ومن صح أن يقدر فارق من لم يصح أن يقدر، وتلك المفارقة لصفة ترجع إلى الجملة وهي كونه حياً، ومن صح أن يحيى فارق من لم يصح أن يحيى كالعرض والجوهر الفرد والجواهر المعدومة وتلك المفارقة لصفة هي التحيز مع حصول المعاني المذكورة، ومن صح عليه التحيز فارق من لم يصح عليه وهو العرض بصفة عائدة إلى ذاته وهي الجوهرية، وحينئذ انتهى تعليل المفارقة فإن الصفات الذاتية لايصح دخول التعليل فيها لتأديته إلى بطلانها.

قوله: (للزم صحة الفعل باليد المبانة لوجود القدرة التي هي البنية فيها) يعني على ما يذهب إليه الخصم.

قوله: (وليس بداخل في جملة الحي) يعني الشعر والظفر وهذا ما صححه أبو هاشم وأكثر الأصحاب، وإن كان أبو علي قد ذكر أن جميع ما يتصل بالبدن من الشعر والظفر معدود في جملة الحي، وإن لم تحله الحياة، والخلاف عائد إلى العبارة كما ذكره ابن متويه.

قوله: (من حيث يستحق هذه الصفات لمعان تحتاج إلى بنية) يعني والبنية لاتكون إلا في مجموع اجزاء، فلذلك وجب كونه جسماً وإذا كان جسماً وجب كونه كائناً لتضمن الكائنية بالتحيز ووجب صحة كونه ملتذاً لن الحي بحياة يصح عليه الزيادة والنقصان، ويصح لأجله الحيية وحصول شرط تصحيحها كونه مشتهياً فيجب كونه ملتذاً إذا تناول ما يشتهيه، وتكون صفته الحيية جائزة لحصولها لمعنى فيجوز زوالها لأن ذلك من خواص الصفة المعنوية.

قوله: (وكذلك يحتاج إلى محل حي) يعني المعاني التي توجب له القادرية والعالمية.

(477/1)

قوله: (توضيحه أن العبرة بصحة أن يقدر ويعلم). أي يوضح أن التعلق ثابت بين الصفتين وكونه حياً أن العبرة في وجوب كونه حياً بصحة أن يقدر ويعلم لابصحة القدرة والعلم.

قوله: (سواء حصل قدرة وعلم أم لا). يعني فنحن عند أن نعلم أنه يصح أن يقدر ويعلم نعلم وجوب كونه حياً، وإن لم نعلم قدرة ولاعلماً ولا حصولهما له ولاعدمه.

قوله: (يصحح أيضاً كونه مشتهياً ونافراً ونحوهما) يعني بذلك كونه ظاناً وناظراً.
قوله: (بشرط جواز الزيادة والنقصان).
اعلم أن اشتراط جواز الزيادة والنقصان في تصحيح كونه حياً هو على ما ذهب إليه الشيخ أبو هاشم من كونه لايجوز الشهوة والنفرة إلا على من جازت عليه الزيادة والنقصان وسيأتي ما فيه من الإشكال في مسألة غني فلهذا زاد المصنف المنافع والمضار فإنه لاكلام في اشتراط صحة المنافع والمضار في تصحيح كونه حياً لكونه مشتهياً إذ لايصح أن يشتهى إلا من صح أن ينتفع بتناول ما يشتهيه ويتضرر فقده، وكذلك فلا يصح أن ينفر إلا من صح أن يتضرر بإدراك ما ينفر عنه فلما نفر واستحالة الزيادة والنقصان والمنافع والمضار في حقه تعالى على ما سيأتي لم يصحح كونه تعالى حياً كونه مشتهياً ونافراً كما أنه لما وجب كونه تعالى عالماً بجميع المعلومات لم يصحح له كونه حياً كونه جاهلاً ولا صححت له كونه ظاناً وناظراً إذ من شرط صحتهما صحة التجويز ولايصح على العالم لذاته ولما كان كونه قادراً وعالماً صفتين غير مشروطة صحتهما بشرط مستحيل في حقه تعالى صححتهما له الحيية.
قوله: (ككونه قادراً وكونه حياً) يعني فإنه يلزم من الاشتراك في كونه قادراً والاشتراك في كونه حياً لما كانت الصفة التي هي كونه قادراً حقيقة في الصفة التي هي كونه حياً فإن حقيقة كونه حياً الصفة التي لمكانها يصح من املختص بها أن يكون قادراً.

(478/1)

قوله: (أو كان دليلهما واحداً) يعني ككونه عالماً وقادراً فإنه يجب من الاشتراك في العالمية الاشتراك في القادرية فإن الذي يدل على العالمية يدل على القادرية بزيادة.
وإذا تقرر لك هذا الضبط الذي أورده المصنف صح أنه لايلزم من مشاركة الباري تعالى لنا في الحيية مشاركته لنا في كوننا مشتهين ونافرين إذ ليس كونه حياً حقيقة لكونه مشتهياً أو نافراً ولا كونه مشتهياً أو نافراً مقتضية لهما ولادليل هذه الصفات واحداً، وفي كلام المصنف نظر من وجهين: أحدهما أن السائل لم يلزم مشاركة الباري تعالى لنا في كوننا مشتهين وظانين وناظرين ونافرين، وإنما ألزم المشاركة في صحة هذه الصفات لحصول المصحح في حقه ولم يلزم ثبوتها لثبوت كونه حياً، فالكلام لايخلو عن عدم المطابقة.

(479/1)

الوجه الثاني: أن هذا الضبط الذي أورده ليس بشامل وأشمل منه أن يقال: لايلزم من شاتراك الذاتين في صفة الاشتراك في صفة أخرى إلا إذا كانت حقيقة فيها كالتحيز فإنه حقيقة في الجوهرية لأنها الصفة التي تقتضي التحيز عند الوجود فيلزم من الاشتراك في التحيز الاشتراك في الجوهرية أو كانت مقتضاة عنها فالاشتراك في كونه مدركاً يوجب الاشتراك في الحيية لما كانت مقتضية لها أو تكون مقتضاة عما تقتضيها فإنه يجب من الاشتراك في القادرية المقتضاة الواجبة لو قدرنا أن ذاتين اشتركتا في وجوبها الاشتراك في العالمية فإنها مقتضاة عما يقتضي القادرية والمقتضي لهما وهي الصفة الأخص لاتقتضي إحداهما من دون الأخرى ولاتتوقف في اقتضائها لإحداهما على شرط لا تقف عليه الأخرى، أو تكون الصفة التي اشتركا فيها دليلاً على أخرى فيجب اشتراكهما فيها كما إذا اشتركا في القادرية فإنه يجب اشتراكهما في الحيية أو يكون ما اشتركا فيه له صفة مصححة على التعيين كالمريدية فإنه يجب من مشاركة أحدنا للآخر فيها مشاركته له فيما يصححها في حقنا على التعيين وهي الحيية أو تكون الصفة التي اشتركا فيها مشروطة بالأخرى فإنه يجب من الاشتراك فيها الاشتراك في شرطها كالتحيز والوجود.

فصل

وإذا ثبت أن للحي بكونه حياً صفة في الشاهد فكذلك في حقه تعالى لاستمرار طريقها في الموضعين وهو صحة أن يقدر ويعلم فإنه تعالى قد ثبت كونه قادراً وعالماً، ولاثبوت فرع على الصحة فإذا ثبتت صحته في حقه تعالى وجب كونه حياً لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً، وههنا أصل وفرع وطريق وهي صحة أن يقدر ويعلم ومتطرق إليه وهي ثبوت صفة هي كونه حياً فإذا شارك الفرع الأصل في الطريق وجب أن يشاركه في المتطرق إليه.

(480/1)

قيل: والأجود أن يقال إن صحة أن يقدر ويعلم تصححهما كونه حياً والاشتراك في المصحح يوجب الاشتراك فيما يصححه وإلا بطل كونه مصححاً له، وفيه نظر لنه إما أن يريد أن كونه حياً يصحح الصفتين اللتين هما صحة أن يقدر وصحة أن يعلم وهو ضعيف لأنها إ،ما تصحح الصفتين ومعنى تصحيحها لهما إيجابها لهاتين الصحتين، فأما أنها مصححة للصحتين فهو غير صحيح لأن ثبوت صحة للصحة يؤدي إلى التسلسل أو يريد بقوله يصححهما كونه حياً أي يصحح الصفتين اللتين هما كونه قادراً وعالماً فصحيح، ولكن كلامه لايقضي بذلك وأي وجه لأولوية ما ذكره.

قوله: (وهي معنوية في الشاهد لمثل ما تقدم في غيرها) أي كونه حياً معنوية لحصولها مع الجواز والحال الذي هو البنية والتخلخل والروح واحدة والشرط الذي هو التحيز واحد.

قوله: (وسيأتي كبقية استحقاقه للجميع). يعني من صفاته تعالى التي هي كونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً.

فصل

والذي يجرى عليه تعالى من الأسماء بهذا المعنى نحو قولنا: حي، ولايقال: إن هذا الإسم في الشاهد مشتق من الحياة لأن الموصوف بأنه حي هو جملة الحي والحياة تختص البعض فكيف يشتق منها لغير محلها بسبب حلولها وحصولها اسم فتقرر أن الذي لأجله سميت الجملة بأنها حية ليس إلا الصفة التي هي كونها حية لأنها أمر يرجع إلى الجملة.

قوله: (وأما قولنا حيوان وروحاني فلا يصح إجراؤه عليه تعالى لأنه يفيد الحياة والجسمية). أما كون الحيوان مفيدا لذلك فظاهر لأنه الحي بحياة والحي بحياة لايكون إلا جسماً وأما الروحاني فيختص به من بين سائر الحيوانات الملائكة وهم أ<سام كل واحد منهم حي بحياة، فإذا قلت: روحاني دل على جسم مخصوص حي بحياة وكذلك فلا يوصف تعالى بأنه ذو روح فإن الروح هو الهواء المتردد في مخارق الحي فيفيد الجسمية.

تنبيه

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى كان حياً فيما لم يزل، ويكون حياً فيما لايزال، ولايجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال.

القول في أن الله تعالى سميع بصير

قد جرت عادة أصحابنا بالجمع بين الكلام في أنه تعالى سميع بصير وسامع مبصر وجعل القول في ذلك مسألة واحدة، واختار المصنف إفراد مسألة سميع بصير لأن المرجع بها إلى كونه حياً فتلحق بها وتفرد وحدها ليقع الكلام عليها وعلى ما وقع فيها من الخلاف وذكر ما يفيده قولنا سميع بصير، فأما كونه سامعاً ومبصراً فهي مسألة منفصلة عن هذه لا علاقة بينهما إذ المرجع بكونه سامعاً مبصراً إلى أنه مدرك لكونه موجوداً وقديماً.

واعلم أن حد السميع البصير على ما اختاره الجمهور: المختص بصفة لكونه عليها يصح أن يدرك المرئيات والأصوات إذا وجدت. فقولنا المختص بصفة يعني بها الحيية، وقولنا: يصح أن يدرك المرئيات والأصوات أولى من عبارة المتقدمين فإنهم يقولون: يصح أن يدرك المسموع

والمبصر، لأن في ذلك تحديداً بما يتصرف من الألفاظ المحدود ومن أشكل عليه معنى الصميع البصير أشكل عليه معنى المسموع والمبصر.

وقولنا: إذا وجدت لأن الصحة لاتثبت إلا بعد وجودها إذ لو صح إدراكها قبل الوجود لوجب لأن الإدراك صفة مقتضاة فلا تنفك الصحة فيها عن الوجوب وقد قال الفقيه قاسم في الاعتراض على حد السميع البصير أنهم اقتصروا في الاحتراز على قولهم: إذا وجدا وكان من حقهم أن يقولوا وارتفت الموانع لأن وجود المدرك لايكفي في الصحة بل لابد من زوال الموانع، وكلامه واقع إلا أن زوال الموانع شرط في الصحة في حقنا فقط لا في حقه تعالى بخلاف وجود المدرك فإنه شرط فيها مطلقاً.

قوله: (المرجع بذلك عند الجمهور إلى أنه حي لا آفة به).

(482/1)

فهي عندنا صفة زائدة شاهداً وغائباً كما نقوله في كونه حياً، وأبو الحسين يقول فيها كقوله في كونه حياً، والنجار وبرغوث كذلك وكذلك الباطنية وقد اختلفت حكايات المذاهب في هذه المسألة، فالذي حكاه الحاكم في شرح العيون أن أبا علي ذهب إلى أن السميع البصير بكونه سميعاً بصيراً صفة زائدة. قال: واختلف قول أبي هاشم، وقالت الأشعرية: للسميع صفة والسمع معنى وللبصير صفة والبصر معنى. والذي حكاه الإمام يحيى في التمهيد أن الذي ذهب إليه الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابهما البصريون أن معنى وصفنا له تعالى بكونه سميعاً بصيراً أنه مختص بصفة لكونه عليها يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا وجدا وتلك الصفة هي كونه تعالى حياً بشرط أن يكون لا آفة به.

وقالوا: إن قولنا سميع بصير موضوع لهذه الصحة ولهذا يوصف النائم بأنه سميع بصير وإن كان غير سامع ولامبصر في هذا الحال لما كان يصح منه أن يسمع ويبصر على حال، وقد حكي عن أبي هاشم في بعض كتبه أن للسميع البصير حالة زائدة على كونه حياً والصحيح ما ذكره في سائر كتبه من أنه لاحالة زائدة على كونه حياً لا آفة به.

وذهب الكعبي وسائر البغداديين إلى أن معنى وصفه تعالى بكونه سميعاً بصيراً أنه عالم بكل ما يعلم غيره من جهة السمع والبصر على جهة المبالغة والمبالغة من وجهين، أما أولاً فلأن ما يدرك بهاتين الحاستين أكثر مما يدركه بسائر الحواس، وأما ثانياً فلأن بهاتين الحاستين نعلم تفاصيل الأشياء التي نقتبس منها الأدلة فلما كان المستفاد من هاتين الاستين أكبر وأغلب مما يستفاد من غيرهما من الحواس صار الوصف بالسمع والبصر مبالغة في كونه تعالى عالماً، فمتى

دللنا على كونه تعالى عالماً لذاته بجميع المعلومات ثبت أنه تعالى عالم بالمسموعات والمبصرات التي يعلمها غيره من جهة السمع والبصر فكان سميعاً بصيراً بهذا المعنى.

(483/1)

قال عليه السلام: واعلم أن الخلاف ههنا فرع على الخلاف في كونه مدركاً فمن ذهب إلى أن كونه مدركاً أمر زائد على كونه حياً وعالماً. قال السميع البصير هو الذي يصح أن يختص بهذه الصفة عند وجود المدرك ومن ذهب إلى أن كونه مدركاً ليس أمراً زائداً على كونه عالماً قال: إن كونه تعالى سميعاً بصيراً مدركاً ليس إلا أوصافاً للمبالغة في كونه تعالى عالماً من غير أمر زائد كقولنا: عالم وعليم انتهى كلامه عليه السلام مستوفى لما فيه من تلخيص النزاع وتحقيق الخلاف.

هذا ولاخلاف بين أهل القبلة في أنه تعالى سميع بصير على سبيل الجملة وقد نطق القرآن الكريم بذلك وإنما الخلاف في التفصيل كما عرفت، والذي حكاه بعض أصحابنا أن من علمائنا من ذهب إلى أن المرجع بكونه سامعاً مبصراً سميعاً بصيراً إلى صفة واحدة وإنما اختلف التعبير عنها كما أن العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد وإنما اختلف التعبير عنه ثم اختلف القائلون بهذا القول في هذه الصفة ما هي؟

فقالت البغدادية: هي كونه عالماً ولاصفة له بكونه مدركاً ولاسميعاً بصيراً سواها. وقيل: هي كونه مدركاً وهي ثابتة له تعالى في الأزل إلا أنها كانت غير متعلقة ثم تعلقت وهو قول أبي القاسم الواسطي وحكى قريب منه عن الشيخ أبي علي لكن قد صح رجوعه عن ذلك. وقال محمود بن الملاحمي: هي كونه حياً ويرجع بكونه حياً عنده إلى ما تقدم.

قوله: (لصح انفصال إحداهما عن الأخرى) يعني انفصال العلم بإحداهما عن العلم بالأخرى وإلا فأكثر صفاته تعالى بعضها ينفصل عن البعض الآخر.

قوله: (في نقض الأبواب) هو كتاب لأبي هاشم في علم الكلام معتمد وكثير من أدلته ومذاهبه تنقل عنه.

قوله: (وإ، لم نعلم هل هذه الصفة تقتضي صحة الإدراك أم لا؟).

(484/1)

يعني فلما صح العلم بكونه حياً مع عدم العلم بكونها تقتضي صحة الإدراك مع أن صحة الإدراك موضوع كونه سميعاً بصيراً فلا نعلم السميع البصير سميعاً بصيراً إلا إذا علم صحة إدراكه للمسموع والمبصر علمنا أن العلم بكون هذا حياً غير العلم بكونه سميعاً بصيراً، وإلا كان يلزم فيمن علم كونه حياً أن يعلم أنه سميع بصير بمعنى أنه يصح أن يدرك.

تنبيه

إن قيل: لم لم يستدل المصنف على كونه تعالى سميعاً بصيرا بأنه حي لا آفة به كما استدل سائر أصحابكم أو بأنه حي ليس بذي آلة على ما ذكره الإمام يحيى لئلا يرد أن عدم الآلة أعظم آفة وإن كان قد أ<ابوا بأنه إنما يكون أبلغ في حق من يصح عليه الحاسة فأما في حق من لاتصح عليه فعدمها أبلغ في إثبات الوصف له بالسمع والبصر.

قلنا: إنه رحمه الله لما بين أن معنى كونه سميعاً بصيراً أنه حي لا آفة به لأن العلم باحدهما يدور مع العلم بالآخر كفى ذلك عن الاستدلال إذ قد تقرر أنه تعالى حي والآفات مستحيلة عليه بل في استدلال أصحابنا نظر، لأنهم استدلوا بالشيء على نفسه فقالوا: الدليل على أنه سميع بصير أنه حي لا آفة به، مع أن معنى كونه حياً لا آفة به أنه سميع بصير، وكذلك العكس فكأنهم قالوا: ألدليل على أنه سميع بصير أنه سميع بصير، أو الدليل على أنه حي لا آفة به أنه حي لا آفة به، وإن كان منهم من اعتذر عن ذلك بأنا إنما استدللنا بذلك على صحة إطلاق العبارة بأنه سميع بصير عليه فدللنا بثبوت معنى الوصف على جواز إطلاق الوصف.

فائدة

اتفق علماؤنا رحمهم الله تعالى على أنه تعالى يوصف بأنه سميع بصير في الأزل، وأنه يصح أن يسمى بذلك في الأزل، أما على قول الجمهور فهي بمعنى كونه حياً لا آفة به، وهو كذلك في الأزل وأما على قول أبي القاسم الواسطي فلأنها بمعنى مدرك وهو عنده تعالى كذلك في الأزل، وأما على قول البغداديين فلأنها بمعنى عالم وهو كذلك في الأزل.

تنبيه

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أن الله تعالى سميع بصير فيما لم يزل وفيما لايزال وأنه لايجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الأحوال والكلام فيها كالكلام في كونه حياً وإنما اختلفت العبارة.

القول في أن الله تعالى مدرك

ووجه اتصالها بما قبلها ظاهر، فإن المدركية مقتضاة عن الحيية ويستدل بالحيية عليها واختار المصنف هذه العبارة وهي قوله: (القول في أن الله تعالى مدرك) على أن يقول كغيره: (القول في أن الله سامع مبصر) لأن لفظة مدرك تتناول كل المدركات والسامع المبصر لاتقع إلا على من أدرك المرئيات والأصوات، فلو ضم إلى قوله: (سامع مبصر) قوله (مدرك للمدركات) طالت العبارة والاقتصار على لفظة مدرك أولى.

قوله: (وقد اتفق المسلمون على أنه تعالى سامع مبصر) إنما لم يقل على أنه مدرك لما تقدم من شمول هذه اللفظة مع خلاف أبي القاسم بن شهلويه في إدراكه تعالى للألم واللذة ولكنه وجميع من خالف في تفاصيل هذه المسألة من المسلمين يطلقون القول بأنه تعالى مدرك إطلاقاً فلا وجه للاحتراز عن خلافه وغيره.

قوله: (لنا: أنه تعالى حي لا آفة به) قد تقدم ما ورد على قولهم لا آفة به وما أجيب به عنه.

قوله: (فلأن المدركات ثمانية أجناس وكلها موجودة) أي وكل جنس قد وجد منه الآن أجزاء كثيرة العدد والأجناس الثمانية هي الجواهر والألوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والصوات والآلام وقصر المدركات على هذه الثمانية بناء على الصحيح وإن كان من العلماء من يذهب إلى أن ثم مدركات غيرها على ما تقدم.

(486/1)

قوله: (فدليله الشاهد وذلك ضروري) يعني فإن الواحد منا متى كان حياً والموانع مرتفعة والحاوس سليمة والمدرك موجود يصير مدركاً فإذا كان تعالى ليس بذي حاسة فيشترط في حقه سلامتها ولاتجوز عليه الموانع ولم يبق من الشروط ف يحقه تعالى إلا وجود المدرك وهو موجود وجب أن يكون مدركاً، فإن أحدنا إنما وجب كونه مدركاً لاجتماع هذه الأمور في حقه بدليل ثبوت كونه مدركاً وحصوله عندها واستحالته عند فقدها أو فقد شيء منها وليس ثم أمر يعلق به وجوب الإدراك سواها وثبوت كون أحدنا مدركاً عند حصول هذه الأمور وعدم ثبوتها عند فقدها أو فقد شيء منها معلوم ضرورة فلا يحتاج إلى دلالة وأما عدم الأمر الذي يعلق به ثبوت الإدراك عند اجتماع تلك الأمور غيرها فدليله أنه لو اكن ثم أمر غيرها لصح اجتماع هذه الأوصاف ولايدرك بأن لايحصل ما عنده نفع الإدراك أو يحصل فيدرك مع فقد تلك الأمور أو فقد بعضها والمعلوم خلافه، وسيأتي تحقيقه.

قوله: (ونحو ذلك من الآيات) يعني كقوله تعالى: {قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها} وقوله تعالى: {والله يسمع تحاوركما}.

فصل

اختلف الناس في تفصيل كونه مدركاً.

قوله: (زائدة على الذات وعلى صفاتها) أي صفاتها المشهورة كالعالمية والقادرية والحيية.

قوله: (ولم يجبهم عنه ولاصرح بكونه مذهباً له).

الذي حكاه الإمام يحيى عن أبي الحسين أنه يقول: إن صورة المرئي تحدث في الهواء على جهة التأثير ثم يتصل الهوى بنقطة الناظر فتحدث صورة المرئي في النقطة. قال عليه السلام: واعلم أن مذهب أبي الحسين ليس شبهاً لمذهب القائلين بالانطباع لنه يشرط تأثير المدرك في الهوى ثم يحصل الهوى في نقطة الناظر لا لانطباع كما ذهبوا إليه، ويجب أن يطالب هو تحقيقه هذا التأثير.

قوله: (لو كان ذاتاً لعُلم على انفراده) ونحن لانعلم كون المدرك مدركاً إلا بعد العلم بذاته أولاً.

(487/1)

قوله: (لما علم إلا باعتبار غير أو ما يجري مجراه) يعني لأن هذه خاصة الحكم كما تقدم مع أنا نعلم كوننا مدركين من دون أن نعلم غيراً أو ما يجري مجراه زائداً على ما تناوله كونه مدركاً وهو المدرك.

قوله: (لأنها تتعلق دون كونه حياً) قد تقدم بيان تعلقها وعدم تعلق الحيية فلا وجه لإعادته إلا أن ذاهباً لو ذهب إلى جعلها الحيية لم يسلم كونهما صفتين فضلاً عن أن نسلم أن أحدهما متعلقة والأخرى غير متعلقة.

قوله: (ولأنها واجبة دون كونه حياً) إنما كانت واجبة لأنه يستحيل خلافها عند إمكانها ولا يتراخى وجوبها عن صحتها فإنها إنما تصح مع حصول الحيية والشرائط وحينئذ تكون واجبة ووجوبها في حقه تعالى وفي حقنا على سواء، وكون الحي حياً صفة جائزة في حقنا وإن لم تكن جائزة في حقه تعالى فكيف يرجع بما تكون واجبة مطلقاً إلى ما تكون جائزة في بعض المواضع، وإنما أطلق الكلام في أن كونه حياً صفة جائزة لأن كلامه في الشاهد ولا كلام في أنها جائزة في الشاهد لايستحيل خلافها عند إمكانها مطلقاًف إن مع حصول الأمور التي يصح معها كون الحي حياً لايجب كونه حياً بل يتوقف على حصول الحياة.

قوله: (ويدرك ما لايعلم كقرض البق والبراغيث).

البق: كبار البعوض، والبراغيث: القُمَّل. والأمر في ذلك كما ذكر فإن أحدنا يدرك ذلك القرض حال نومه ولهذا فقد يكون ذلك سبباً في انتباهه وإ، لم يعلمه وكلك فقد يدرك النائم الأصوات

بحضرته حتى يكون سبباً في انتباهه مع أنه لايعلمها.

قوله: (ولأن أحدنا قد يعلم الشيء فإذا أدركه وجد مزية).

مثاله: أن يخبرنا نبي صادق بأن الله تعالى أوجد جسماً فإنا نعلمه ونعلم وجوده بذلك الخبر ثم إذا أدركناه وجدنا مزية ظاهرة لانجدها حال علمنا به قبل إدراكه.

قوله: (وكونه عالماً قد يكون جائزاً) احترز بعد من عالميته فإنها غير جائزة وإ،ما تكون العالمية جائزة في حقنا فأما كونه مدركاً فإنها واجبة في حقه تعالى وحقنا.

(488/1)

قوله: (مع استمرار كونه عالماً) الاستمرار في حقه تعالى على ظاهره، وفي حقنا معناه: التجدد من دون انقطاع، ومثاله: أن يشاهد أحدنا جسماً ثم يغيب عنه فإن إدراكه عند مغيبه يزول مع عدم زوال علمه به.

قوله: (والانطباع صادر من جهة المرئي).

يقال: كيف حكمت بأنه غير معقول ثم قلت: هو أمر صادر من جهة المرئي، فهذا يقضي بأنه متعقل؟

وجوابه: أنه وإن لم يكن معقولاً فقد صرحوا بنسبة الانطباع وإسناده إليه فأخذ يجيبهم على مقتضى ما حكموا به عليه، وإن لم تكن ماهية الطبع معقولة.

قوله: (ولأنا ندرك ما يعلم بالضرورة أنه لم ينتقل إلى حواسنا) من المعلوم بيننا أن الفلاسفة لم يقصدوا بالانطباع ما حكم به الأصحاب عليهم نم انتقال المرئيات فإن ذلك لايقول به من له طرف من التمييز فأولى ما يقال في إبطال مقالتهم ما بدأ به من أن الانطباع غير معقول، وكفى بالمذهب فساداً ألا يعقل، وسائر ما أورده ليس بواضح.

قوله: (هو تأثيره في حاسته) أي تأثير الصوت إلا أنه يقال: ومن أين لك أن هذا ما قصدوه بالانطباع.

قوله: (هو لأمر يرجع إلى الشعاع وافتراقه فيتخيل عند الانصراف أنه يرى الشيء).

يحتمل أنه أراد عند انصراف الشعاع إلى العين عقيب افتراقه وليس بواضح فإن ما انفصل عن العين من العشاع لم يرجع إليها على ظاهرما يقضي به كلام أصحابنا بل يستمد العين غير ذلك المنفصل إما من الأجسام المضيئة أو من الدماغ فمعلوم أنه إذا جف بطلت حاسة البصر أو بأن يجدده الله تعالى حالاً فحالاً، ذكره ابن متويه ويحتمل أن يكون مراده عند انصراف الرائي من المرئي بحيث أنه يراه لأجل الشعاع وافتراقه وهو لافرق فلا يرد عليه ذلك السؤال، وإن

كان التخلص بذلك عما أوردوه ليس بواضح وبالجملة فإن فهم الوجه فيما ذكروه وإلا فهو لايقتضي صحة مذهبهم الذي لايعقل.

(489/1)

قوله: (مثل ما تقدم في نظائره) يقال: إنما يكون الكلام ههنا مثل ما تقدم لو كانت مقتضية لحكم صدر عن الجملة فيقال: ألمؤثر فيه لابد أن يكون راجعاً إليها.

فإن قيل: هو كذلك فإنها تؤثر في صحة الالتذاذ وهو حكم صدر عن الجملة.

قلنا: ألصحيح أن صحة الالتذاذ المؤثر فيه كون المشتهى مشتهياً وأن المدركية شرط في صحته فكان الألى أن يستدل على أنها راجعة إلى الجملة شاهداً بأن المقتضي لها وهو كونه حياً راجع إلى الجملة فلا يجوز أن يؤثر فيما يرجع إلى الآحاد كما أن ما يرجع إلى الآحاد من المقتضيات لايقتضي ما يرجع إلى الجملة فلا يجوز أن يؤثر فيما يرجع إلى الآحاد كما أن ما يرجع إلى الآحاد من المقتضيات لايقتضي ما يرجع إلى الجملة ونحو ذلك يجري في الكلام على أنها ترجع إلى الذات في حق الباري.

فائدة

الذي يصحح هذه الصفة في الشاهد ويقتضيها كونه حياً فقط أما أنه يقتضيها فسيأتي إن شاء الله تعالى، وأما أنها مصححة لها فلأن ما دخل في جملة الحي صح الإدراك به وما خرج عن جملته استحال الإدراك به ولأن المقتضي كما يؤثر في الوجوب يؤثر في الصحة.

تنبيه

اختلف المثبتون لهذه الحالة التي هي كون المدرك مدركاً، فقال القاضي بتجددها وقال أبو رشيد وهو من تلامذته: بل لايتجدد. احتج القاضي بأنه كان يلزم أن يستمر ويبقى مع فوات المدرك فلما لم يستمر مع فواته دل على أنها تتجدد، ولايقال: إن استمرارها مشروط بوجود المدرك وإلا يزول ويعدم لأن شرط البقاء لايكون أمراً منفصلاً واحتج أبو رشيد بأن الحاسة على ما كانت عليه والمدرك على ما كان والإدراك كما كان فلا معنى لقوله أنها تتجدد.

فصل

وهذه الحال تثبت للباري تعالى.

قوله: (من صحة الحاسة وزوال المانع ووجود المدرك فهو شرط).

(490/1)

اعلم أن المتكلمين يطلقون العبارة بأن وجود المدرك شرط وليس بشرط حقيقي وإنما الشرط ظهور صفة المدرك المقتضاة عن صفة ذاته فإن الصفة المقتضاة هي التي تدرك المدركات عليها إذ صحة إدراك الشيء من أحكام صفته المقتضاة عن الصفة الذاتية إلا أن الوجود لما كان شرطاً فيها فلا يحصل إلا عند الوجود جعلوه شرطاً تجوزاً منهم وتساهلاً في العبارة وإلا فلو قدرنا ثبوت الصفة المقتضاة التي عليها يدرك في صحة العدم صح إدراكه في تلك الحال من دون وجود وقد صرح بذلك الشيخ ابن متويه والشيخ الحسن الرصاص.

قوله: (ولأنها أمور كثيرة مختلفة فلا يصح تأثيرها في صفة واحدة).

الوجه في امتناع ذلك أنها لو أثرت لكان تأثيرها على جهة الاقتضاء لأنها صفات وأحكام، وتأثير الصفات والأحكام لايكون إلا كذلك ومع ذلك لايصح كونها جميعاً مقتضية لكونه مدركاً لأن في ذلك أثراً بين مؤثرات وهو محال.

قوله: (ولأن فيها ما يرجع إلى النفي) يعني زوال الموانع.

وقوله: (وما يرجع إلى المحل) يعني به صحة الحاسة لأن المرجع بالصحة إلى تأليف مخصوص، وحكم التأليف مقصور على المحل وليس براجع إلى الجملة لحصوله في الجمادات.

قوله: (وكونه مدركاً أمر ثابت راجع إلى الجملة) يعني فلا يجوز أن يؤثر فيه مع أنه أمر ثابت ما يرجع إلى النفي تأثيراً حقيقياً لما مضى وكذلك فلا يؤثر فيه مع كونه راجعاً إلى الجملة ما يرجع إلى المحل فإنا قد سبرنا المقتضيات وخبرناها فوجدنا ما يرجع إلى الجملة لايقتضي ما يرجع إلى الآحاد، وما يرجع إلى الآحاد لايقتضي ما يرجع إلى الجملة، فإنه لو اقتضاه لخرج عن كونه راجعاً إلى المحل.

(491/1)

قوله: (فلا يؤثر فيما يرجع إلى المدرك) هو بكسر الراء ويعني بما يرجع إلى المدرك صفته بكونه مدركاً، والوجه في امتناع ذلك عدم اختصاص وجود المدرَك بمدرك دون مدرك فلم يكن بأن يوجب الصفة لهذا المدرك أولى من غيره وأولى من ألا يوجب ولو كان لوجود المدرك تأثير لكان من باب الاقتضاء إذ تأثير الصفات والأحكام لايجوز فيه غير طريقة الاقتضاء ولايصح كون وجود المدرك مقتضياً لصفة المدرك من حيث أن من حق المقتضي والمقتضَى أن يختصا بذات واحدة أو جملة واحدة إلا إذا كان المقتضي تعلقاً فإنه يصح ثبوته لذات وثبوت مقتضيه لأخرى كما نقوله في تعلق القادرية فإن مقتضيه وهو القادرية مختصة بالقادر وهو ثابت

للمقدور لأنه صحة إيجاده.

قوله: (وقد استدل ابن الملاحمي) إلى آخره.

هذا الاستدلال يقضي بخلاف ما حكاه عنه بعض أصحابنا على ما تقدم من أنه يجعل كونه سميعاً بصيراً مدركاً حياً صفة واحدة.

قوله: (فلأنه حي لا آفة به) فيه السؤال المتقدم وهو أنه تعالى عادم للآلة وعدم الآلة في الشاهد أبلغ في تعذر الإدراك من فسادها، وجوابه ما تقدم من أن ذلك إنما يكون أبلغ في حق من يصح عليه الحاصة.

قوله: (ولامانع له) يعني لأن المانع إنما يكون في حق الواحد منا لما كان في جهة ويرى بآلة فأما في حقه تعالى فلا يتصور.

قوله: (قلنا إ،ما يجب أن يكون شرطاً في حق الحي بحياة).

فيه سؤال وهو أن يقال: إن من حق المقتضي إذا كان متماثلاً أن يتفق شرط اقتضائه والمقتضى ههنا لكونه مدركاً وهو كون الحي حياً صفة متماثلة فلا يجوز اختلاف شرطها فكيف يجعلون الشرط في حق الغائب وجود المدرك فقط وفي الشاهد مع وجود المدرك صحة الحاسة وارتفاع الموانع.

(492/1)

والجواب: أنه إنما يجب في المقتضى المتماثل أن يتحد شرط اقتضائه ويتفق في جميع المواضع إذا كانت كيفية استحقاقه واحدة وليس كذلك ههنا فإن كيفية استحقاقه تعالى لكونه حياً غير كيفية استحقاقنا لكوننا أحياء فهي في حقه تعالى واجبة مقتضاة، وفي حقنا جائزة معنوية، فلذلك اختلف شرط الاقتضاء.

قوله: (فذلك غير لازم دليله الشاهد).

يعني فإن الواحد منا إذا أدرك بعد أن لم يكن مدركاً لم تصر ذاته غير ما كانت.

قوله: (قلنا إنما تكون معنوية إذا ثبتت مع الجواز وهذه تثبت مع الوجوب) تلخيص هذا الجواب أنه إنما يلزم في الصفة إذا تجددت بعد أن لم تكن أن تكون معنوية إذا ثبتت مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد كما في المتحركية والقادرية في حقنا، وأما كون المدرك مدركاً فإنها وإن تجددت فهي ثابتة مع الوجوب.

بيانه: أنه إذا ثبت كونه حياً لا آفة به ووجد ما يصح أن يدركه وزالت الموانع عن إدراكه صح إدراكه له ووجب ولم يجز تراخي الوجوب عن الصحة ومتى لم يحصل المقتضي أو لم يحصل

الشرط أو بعضها لم يصح إدراكه ولا وجب فظهر أنها غير معنوية فإن المتحركية لما كانت معنوية لم تجب عند الصحة، ولم يلزم ذلك فيها فإنها تصح مع حصول التحيز ولا تجب إلا عند حصول الحركة مع أن حصولها قد يتأخر عن التحيز فلم تقترن صحتها بوجوبها ولا استحالتها بعدم وجوبها كما في المدركية.

قوله: (كما في المباشر والمتعدي) يعني فكما أنه تعالى مع كونه فاعلاً لم يجب أن يكون فاعلاً على أحد الوجهين اللذين يفعل عليهما من مباشرة أو تعد بل لايفعل على أحد هذين الوجهين وإنما يفعل على وجه الاختراع كذلك لايجب أن يكون مدركاً على الحد الذي يدرك من لمس أو ذوق ونحوهما، ولايقدح ذلك في كونه مدركاً كما لايقدح عدم فعله على وجهي المباشرة والتوليد في كونه فاعلاً.

قوله: (وهذه موجودة من النفس).

يعني فإن أحدنا إذا أدرك المدرك وجد من نفسه اختصاصه بأمر لم يكن يجده قبل إدراكه له.

فصل

(493/1)

قوله: (إذا ثبت كونه تعالى مدركاً فهو مدرك لجميع المدركات).

قال أبو القاسم بن شهلويه من علماء المعتزلة: يدركها أي المدركات كلها إلا اللذة والألم فعلى هذا يكون تعالى مدركاً للأجناس المدركة إلا جنساً واحداً فإن اللذة والألم جنس واحد متماثل، وإنما يختلف الإسم عليه باختلاف ما يقارنه من شهوة أو نفرة.

قوله: (معارض بالشامّ والذائق واللامس).

يعني فكما لايجب أن يسمى تعالى مع إدراكه للرائحة والطعم والمتحيز لا على سبيل الرؤية شاماً وذائقاً ولامساً فكذلك لايسمى آلماً وملتذاً، وكان الوجه في أنه لايسمى شاماً ولاذائقاً ولا ماساً كون تلك أسماء لمن جمع بين المدرك وآلة الإدراك طلباً له، وكذلك فالوجه في أنه لايسمى بإدراكه للألم واللذة متألماً وملتذاً أنهما اسمان لمن أدرك الألم واللذة بمحل حياته كما ذكره المصنف، وليس كذلك القديم وقد احتج الشيخ أبو القاسم بغير الوجه الذي ذكره المصنف وهو أن الألم واللذة إنما يدركان بمحل الحياة في محلها، فغ، هذا هو حكمها الخاص الذي يتميز به عن غيرها وإدراك القديم تعالى لهما على ذلك الحد مستحيل فيجب ألا يدركهما تعالى.

وقد أجاب عنه الإمام يحيى بوجهين: أحدهما أن الحرارة والبرودة يدركان بمحل الحياة في غير

محلها، فإذا كان القديم تعالى يدركهما ولايلزم من إدراكهما في حقه تعالى محال فكذلك الألم واللذة. وفيه نظر لأن الألم واللذة حكمهما الخاص إدراكهام بمحل الحياة فيه فيتميزان بذلك ويفارقان به سائر الأعراض، ويعرف به تماثلهما ومخالفتهما لما خالفهما فيه بخلاف الحرارة والبرودة فليس حكمهما الخاص أن يدركا بمحل الحياة في غير محلها إذ لو كان ذلك خاصيتهما لزم تماثلهما لاشتراكهما فيه فلا تصح هذه المعارضة.

(494/1)

الوجه الثاني: أن الشيء المدرك إنما يتميز عن غيره بحقيقته التي تدرك عليها والألم واللذة مدركان بحقيقتهما ويتميزان بها وكونهما يوجدان في محل أو لا في محل أمر وراء معقول حقيقتهما فكيف يجعل أصلاً في مفهوم حقيقتهما. انتهى.

والأولى في الجواب عليه أن يقال: لانسلم أن حكم الألم واللذة الخاص نفس إدراكهما بمحل الحياة في محلها بل صحة إدراكهما بمحل الحياة في محلها والباري تعالى وإن أدركهما لابمحل الحياة في محلها فذلك لايخرجهما عن حكمهما الخاص لهما فإنه يصح أن يدركهما غيره بمحل الحياة في محلها.

فصل

قد علمت بما سلف أن هذه الصفة مقتضاة عن كونه حياً.

قوله: (والذي يختص هذا المكان مما يؤكد ذلك) أي يؤكد كونها مقتضاة إبطال كون الإدراك معنى إذ لايلتبس الحال إلا في كونها معنوية فإذا بطل ذلك ثبت كوناه مقتضاة ولايشتبه الحال في أنها ليست بذاتية ولا بالفاعل.

قوله: (وصالح قُبَّه) إنما سمي بصالح قبه لأنه ألزم ما ذهب إليه من كون الإدراك معنى فقيل: لعلك في مكة في قبة ولاتدركها لعدم الإدراك فارتكب فلقب صالح قبه. حكاه الحاكم. وفي بعض الحواشي: أنه سمي بذلك لارتكابه أن يدخل الواحد في قبة نار ولايدرك الحرارة بأن لايخلق الله المعنى الذي يدركها به وله مداخل في ارتكاب المحالات فإنه لما ذهب إلى أن المتولدات يفعلها الله ابتداء ولا تحدث لأجل السبب.

قيل له: فلو أحرق الله أحدنا بالنار أو قطعه إرباً إرباً ولم يفعل فيه الألم أليس كان يلزم ألا يتألم فالتزم ذلك والزم أن يحمل أحدنا حملاً ثقيلاً ولايجد مشقة بأن لايخلق الله فيه النقل فالتزم ذلك.

(495/1)

قوله: (وهؤلاء الشيوخ يثبتونه معنى في الشهد فقط) هذا فرق بين مذهب الأشعرية ومذهب المشائخ المذكورين وبينهما أيضاً فرق من وجه آخر وهو أن الأشعرية يقولون أن كل مدرك يدرك بمعنى كان مرئياً أو غيره، وأبو علي ومن معه لايثبتونه معنى إلا في الرؤية لا غيرها حكاه القاضي عبدالله بن حسن الدواري، ويفترق مذهب البغدادية وغيرهم من الشيوخ المثبتين للإدراك معنى من حيث أن البغدادية يجعلونه مقدوراً لنا كما أنه مقدور له تعالى فيقولون أنه يكون مرة من فعلنا عند فتح الجفن ومرة من فعل غيرنا إذا حضر عندنا، ومرة من فعله تعالى إذا فعل صوتاً أو غيره ويجعلون فتح العين ونحوه سبباً في الإدراك. هذا ما ذكره ابن متويه وهو يقضي بخلاف ما حكاه الدواري من أن أصحابنا لايثبتونه معنى إلا في الرؤية فإنه قال حاكياً عن البغدادية: ومن فعله تعالى إذا فعل صوتاً فدل على أنهم يجعلون إدراكنا للصوت لمعنى وكذلك فما سبق في سبب تسمية صالح بصالح قبة يقضي بخلاف ما ذكره أيضاً.

قوله: (لنا: أن هذه الصفة تقترن صحتها بوجوبها) يعني فيصح ويجب في وقت واحد وهو عند حصول الحيية والشروط فمتى حصلت صح الإدراك ووجب بكل حال ومتى لم يحصل لم يجب الإدراك ولم يصح بل يستحيل.

واعلم أن الاستدلال على أنها ليست لمعنى وأن الحيية والشروط كافية في حصولها هو بناء على ما اختراه الجمهور من أنا إنما نعلم أن الحيية والشروط كافية في حصول هذه الصفة بالاستدلال على ما ذكره المصنف، وأما الشيخ أبو الحسين فقد قال: يعلم أنها كافية فيه ضرورة.

(496/1)

قال الإمام يحيى: ثم تارة يقول بأن العلم بوجوب حصول كونه مدركاً عند هذه الأمور ضروري والعلم بكونه ضرورياً ضروري وتارة يقول: العلم بكونه ضرورياً نظري. واستدل على كونه ضرورياً بأن كل عاقل خبر الأمور ويكرر إدراكه للمرئيات فإنه لايشك أنه إذا شخص يبصر إلى السماء من غير مانع فإنه يستحيل ألا يرى قرص الشمس وأن يصب الحديد المحمى على صدره فلا يدرك حرارته وأن تقطع أوصاله فلا يدرك الألم، وإن يطبق عليه في تنور مسجر فلا يدرك حرارتها ونحو ذلك.

قوله: (فكان يجوز أن يكون بين أيدينا فِيَلة ونحوها ولاندركها) إلى آخره.

أما أبو علي فقد تخلص عن هذا الإلزام بأن المحل حال حصول المدرك محتمل للمعنى الذي

هو الإدراك فلا يجوز ألا يخلقه الله تعالى لاستحالة خلو المحل عما يحتمله وعن ضده إذا كان له ضد فإن لم يكن له ضد لم يخل عنه فأثبت في كل محل يدركه معنى يخصه لكن هذا التخلص مبني على مذهب قد تقرر بطلانه ولو صح ذلك لخلص عن الإلزام وأما أبو الهذيل فقد التزم أن تحصل الحيية والشروط جميعها ولايدرك لعدم المعنى وكذلك الصالحي وصالح فيه على ما تقدم.

قوله: (وهذا العلم يستند إلى أنه لو كان لرأيناه).

اعلم أنهم مختلفون في هذين العلمين وهما العلم بأنه لا فيل بحضرتنا، والعلم بأنه لو كان لرأيناه هل الأول يستند إلى الثاني أو لا، فذهب جمهور العدلية إلى أنه يستند العلم بأنه لافيل بحضرتنا ونحوه إلى العلم بأنه لو كان لرأيناه، وذهبت الأشعرية والسيد م بالله وابن الملاحمي على ما حكاه بعض المعلقين إلى أنه لا يستند إليه ثم اختلف الأولون فقال أبو الحسين المعلم: بالاستناد ضروري، ولهذا فإن أحدنا لو كان في يده شيء وصبي ينظر ثم حوله إلى غير يده ومد بيده إلى الصبي وقال له: خذه فإنه في اليد، فإن الصبي يدافعه عن ذلك، ويقول: ليس فيها ولو كان فيها لرأيته.

قال رحمه الله: والأشعرية تعلم ذلك إلا أنهم جحدوا الاضطرار.

(497/1)

وذهب الباقون إلى أن الاستناد معلوم بالاستدلال واستدلوا عليه بأن الأعمى لما فقد العلم المستند إليه وهو أنه لو كان عنده شيء لرآه لم يحصل له العلم المستند وهو أنه لاشيء عنده، قالوا: وإنما نوجب هذا الاستناد متى كانت الطريق إلى العلم بأنه لاشيء بحضرتنا هو الإدراك، وأما متى كانت الطريق غير الإدراك لم يجب الاستناد كأن تكون الطريق خبر صادق أو خبر متواتر، ولهذا فإن الأعمى مع تجويزه أن يكون بحضرته فيل لايراه يعلم أنه لا شيء بحضرته إذا أخبره بذلك نبي أو حصل له التواتر بذلك فلا يجب الاستناد إلا متى كانت الطريق الإدراك، وقد ورد على هذه الجملة أسئلة مشروحة في مواضعها.

منها: قولهم إن العلم بأن لاشيء بحضرتنا اجلى من العلم بأنه لو كان لرأيناه ومن حق المستند إليه أن يكون أجلى من المستند.

وأجاب أصحابنا بعدم التسليم والتزام صحة كون المستند إليه أخفى إذا تقدم العلم به.

قوله: (فيقال يلزم صحة أن يشاهده ولايخلق الله العلم).

يعني كما ألزمتم أن يكون بحضرته ولا يخلق الله الإدراك أو لايفعله يجيء على كلام البغدادية،

وتلخيص الجواب عن هذا السؤال أنا إنما ألزمناكم أن يكون ولايخلق له إدراكه لأن الفاعل يص أن يفعل وألا يفعل مع سلامة الحال، ولم يحصل ما يوجب وقوع الإدراك من سبب ولا علة ولاطريقة موجبة ولامقتض بخلاف العلم فعند حصول المشاهدة قد حصلت طريق موجبة للعلم فلا يجوز مع حصول الطريق ألا يحصل المتطرق إليه على أنا نلتزم صحة ألا يخلق الله تعالى العلم ولكن مع عدم خلقه له يخرج المدرك عن كونه عاقلاً لأن من لازم العقل العلم بالمدرك.

قوله: (كل هذه علوم مبتدأه) يعني العلم بأن الله تعالى لم يخلق مكلفين يشتهبان من كل وجه وأنه لم يمت العالم الآن، ويعني بالعالم ما هو موضوع له في الأصل وهو الخلق الكثير من الأحياء وأنه لم يقم القيامة الآن ونحو ذلك كالعلم أنه لم يخلق لزيد رؤوساً كثيرة.

(498/1)

واعلم أن الذي هو علم مبتدأ بديهي هو أنه لم يوجد شخصان متفقان من كل وجه وأنها لم تمت الأحياء من الخلق وأنها لم تقم القيامة فأما أنا نعلم أن الله تعالى لم يفعل ذلك ضرورة فلا لأن العلم بذلك ضرورة يتفرع على العلم بذاته تعالى ضرورة، ونحن لانعلمها إلا استدلالاً.

قوله: (لكان لايتعلق على التفصيل إلا بمتعلق واحد).

يعني فإنه لو صح تعلقه بمتعلقين للزم صحة أن يكون مخالفاً لنفسه إذ لو تعلق إدراك آخر بهذا المدرك الآخر لخالفه لتغاير المتعلق وهو دليل الاختلاف بين المتعلقات فإذا تعلق هذا الإدراك بمدرك لو تعلق غيره به لصار مخالفاً له لزم أن يكون مخالفاً لنفسه لحصوله على ما لو حصل عليه غيره لخالفه كما يقوله في العلم لو تعدى المتعلق الواحد على التفصيل.

فإن قيل: أليس القدرة تجوز أن تتعدى المتعلق الواحد على التفصيل ولايلزم أن تكون مخالفة لنفسها بما أنهيتم إليه الكلام فهلا جاز مثل ذلك في الإدراك والعلم؟

قلنا: بين الموضعين فرق فإنه لايصح تعلق شيء من القدر بشيء من متعلقات هذه القدرة لاستحالة مقدور بين قادرين بخلاف الإدراك والعلم.

قوله: (لوجب أن يدرك الرقيق والمحجوب) هذا الدليل حاصله أنه لو كان الإدراك معنى لبطل القول بأن الموانع موانع، والقول بوقوف المدركية على زوالها فإن العلل لاتقف في باب الإيجاب على شرط منفصل، إذ لو وقفت عليه لجوزنا أن يكون في الجسم علل كثيرة لاطريق إليها لوقوف إيجابها على شرط منفصل وهو محال.

فإن قيل: ذلك ملتزم فقد ورد أن النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم كان يرى ما وراء ظهره ومن

الموانع أن يكون المرئي في خلاف جهة الرائي.

قلنا: قد أجاب أصحابنا بأن ذلك يحتمل وجوهاً إما أن يكون المراد بإدراكه صلى اللّه عليه وآله وسلم العلم أو أنه تعالى جعل له حاسة للرؤية في قفاه يدرك بها أو أنه تعالى يقلب بعض شعاع عينيه صلى اللّه عليه وآله وسلم عند إدراكه لذلك إلى خلفه ويدرك بالبعض ما هو أمامه.

فصل

والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب نحو قولنا مدرك وسامع ورائي ومبصر ولايصح إجراء شيء من هذه الأوصاف إلا بعد وجود المدركات. أما الشيخ أبو القاسم الواسطي فيأتي على قوله أنه يصح وصفه تعالى بكونه مدركاً في الزل لأنه يذهب إلى أن كونه تعالى مدركاً صفة ثابتة في الأزل ولكن تعلقها مشروط بوجود المدرك والجمهور يجعلونه شرطاً في ثبوتها لا في تعلقها فقط فلا تثبت له تعالى في الأزل وإنما تثبت بعد وجود العالم، وقد أبطلوا كلامه بأن التعلق في المتعلقات حكم لها واج خاص لايزايلها ولايتجدد لها بعد أن لم يكن فلا يصح كونها في الأزل ثابتة وهي غير متعلقة مع أنها من المتعلقات وكان يلزم أن يكون كونه مريداً ثابتة في الأزل وتعلقها مشروطاً بإمكان حدوث الحوادث على أن إثبات كونه تعالى مدركاً في الأزل إثبات ما لاطريق إليه وكذلك فيأتي على قول البغداديين أنه يصح وصفه تعالى بكونه مدركاً في الأزل إذ كونه مدركاً عندهم بمعنى كونه عالماً وإن كان بعض أصحابنا قد أشار إلى أنهم وأبا القاسم الواسطي يوافقون الجمهور في أنه تعالى لايوصف بذلك إلا بعد وجود المدركات.

قوله: (وأما قولنا مشاهد فلا يصح إجراؤه عليه تعالى).

وجه ذلك ما ذكره ووجه آخر وهو أن المشاهدة في الأصل الإدراك بإحدى الحواس، وفي العرف الإدراك بحاسة البصر فكما أنه تعالى لايوصف بأنه مشاهد فلا يوصف بأنه ذائق ولا لامس ولا شام لما تقدم، وكذلك فلا يوصف تعالى بأنه ناظر إلا أن يراد بذلك نظر الرحمة مع نصب قرينة تصرف إليه، وأما من دون قرينة فإنه لايجوز وصفه بذلك.

قال الفقيه حميد: لأنه مستفاد من النظر الذي هو تقليب الحدقة السليمة في جهة المرئي طلباً لرؤيته.

تنبيه

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أن الله تعالى غير مدرك في الأزل وأنه مدرك فيما لايزال عند وجود المدركات وأنه يخرج عن كونه مدركاً عند انتفائها ثم عند إعادتها يجب أن يكون مدركاً، وأنه مدرك لجميع المدركات.

القول في أن الله تعالى قديم

هذه آخر مسائل الإثبات الواجبة وقد سبق وجه تقديم ما قبلها عليها، وقيل: هي مسألة مركبة من إثبات ونفي لأنها تنطوي على إثبات صفة الوجود ونفي أن يكون له أول.

قوله: (ومنه: {حتى عاد كالعرجون القديم}) أي ومن استعمال لفظ القديم بالمعنى اللغوي قوله تعالى في القمر: {حتى عاد كالعرجون القديم} شبهه تعالى في انتهائه بسعف النخل وهو العود الذي يكون رأس النخلة لأنه ينحني إذا تقادم وجوده وهو مقدار الذراع يكون حال خضرته ممتداً فإذا يبس احقوقف وصار هيئته كهيئة الهلال فشبه به في دقته وانحنائه واصفراره، وقيل في تقدير المدة التي يوصف صاحبها بالقدم سنة، وذكر بعض الفقهاء أن المدة المعتبرة في ذلك نصف سنة أخذاً له من الآية الكريمة لأن العرجون يصير إلى تلك الحالة في هذه المدة. ولعل الأولى أنه وصف اعتباري بحسب ما يوصف به فمن الموصوفات ما يعد السنة في حقه تقادماً، ومنها ما لاتعد فيه العشرون عاماً تقادماً والله أعلم.

قوله: (أما الطرف الأول وهو أنه تعالى موجود).

اعلم أولاً أنه لاخلاف بين أهل الإسلام وكثير من الفرق الكفرية وهم المقرون بالصانع كاليهود والنصارى والبراهمة وبعض عباد الأصنام في أنه تعالى موجود فأما الباطنية فلعلهم يقولون في هذه المسألة كقولهم في سائر الصفات.

(501/1)

قوله: (وغائباً فقط كما تقوله الفلاسفة). ذهبوا إلى أن الوجود صفة زائدة على ذات الموجود في جميع الموجودات إلا في حق الباري تعالى الذي هو عندهم علة قديمة فإن وجوده نفس ذاته قالوا: لأن الوجود لو كان صفة زائدة في حقه لتكثرت ذاته وذلك غير جائز عليه وإلا اقتضى أن يصدر عنه غير العقل الذي صدر ويفهم من كلام المصنف أن الأشعرية يعللون المنع عن كون وجوده تعالى زائداً على نفس ذاته بهذا التعليل وفيه نظر.

قوله: (فاحتاجوا إلى الاستدلال) يعني لأن ما تقدم استدلال على ثبوت ذاته تعالى وليس ما دل على ثبوت الذات يدل على ثبوت جميع صفاتها ولايلزم حصول العلم بالصفات عند العلم

بالذات.
قوله: (مبني على أن المعدوم ذات).
يعني فإنه إذا ثبت كونه ذاتاً في حال عدمه فلا كلام في أن الوجود زائد على نفس الذات لو كان مع ذلك نفس الذات للزم أن تكون الذات في حالة العدم موجودة وهو محال.
قوله: (ويزيده وضوحاً) أي ويزيد أن الوجود زائد على ذات الموجود وضوحاً.
قوله: (أن الوجود متماثل). يقال: إنهم مع جعلهم للوجود نفس الذات لايسلمون تماثله.
والجواب: أن اصحابنا يقولون ذلك موجود من النفس فإن أحدنا لايفرق بين ذات وذات في وجودهما بل يحكم عليهما بتماثل وجودهما.
واعلم أن الظاهر من كلام أصحابنا ما ذكره المصنف من أن الوجود صفة متماثلة في الذوات وقد ذكره قاضي القضاة وصرح به والدليل على ذلك أن الذي به يعرف اختلاف النوع الواحد من الصفات إذا لم يكن معلوماً من النفس اختلاف أحكام أفراد ذلك النوع والذي به يعرف تماثلها اتحاد أحكامها وعدم اختلافها وحكم صفات الوجود في الذوات واحد فإنه ظهور الصفة المقتضاة عن الذاتية عنده وبالوجود في كل موجود يحصل ذلك الحكم فإذا لم يختلف حكمها كانت متماثلة لذلك ولزوال ما يقضي بالاختلاف ويدل عليه.
قوله: (بديهي التصور لايحتاج إلى حد).
قد تقدم ذكر الخلاف في تحديده ولاخلاف في أنه من الظهور بحيث لايحتاج إلى حد.

(502/1)

قوله: (ما لايتصور رأساً كذات القديم).
يقال: إنه لو لم يمكن تصور ذاته تعالى لم يمكن الحكم عليه بشيء من الصفات الإثباتية والسلبية فإن علم التصور مقدم على علم التصديق فمن لم يتصور المفردات لم يمكنه أن ينسب أحدهما إلى الآخر بنفي ولا إثبات وكيف يصح قولك أن ذات القديم غير متصورة مع أن التصور هو العلم بماهية المفرد وعندكم أنا عالمون بماهيته تعالى، وإنما يصح هذا على مذهب الخصوم لأن عندهم أن ذاته تعالى لايعلم حقيقتها وماهيتها فلعله أورده على قاعدتهم إلزاماً لهم.
قوله: (وفيها ما لايتصور بالبديهة بل بالحدود). يعني بذلك ما خلا المدركات من المحدثات فإنه يحتاج في معرفة ماهيتها والعلم بها على التفصيل إلى الحدود وإ، كان شيء منها على الجملة يعلم بالوجود من النفس.

قوله: (وبعد فقد اتفق الناس) إلى آخره.

يرد عليه أن هذا يوصل بالعبارة إلى المعنى واستدلال على ثبوت صفة من الصفات بكلام صدر عمن لانظر له إلى ذلك ولا التفات.

واعلم أن لهذا الوجه تحريراً آخر وهو أن الموجودات منقسمة فمنها واجبة الوجود وهي ذات الباري تعالى، ومنها جائزة الوجود وهي سائر الذوات والوجوب والجواز كيفيتان والكيفيات إنما تثبت في الصفات لا في الذوات فدل على أن الوجود أمر زائد على الذات.

قوله: (فكيف يجوزون كونه معدوماً مع قيام الدليل على وجوده).

يمكن أن يقال: ليس قيام الدليل على شيء مؤثراً في القطع به مالم يقع النظر فيه والاستدلال به وترتيب مقدماته فهم وإن علموا الدليل على وجوده وهو كونه قادراً باقون على تجويز العدم حتى ينظروا في الدليل وكيفية دلالته إذ لو كانوا حال العلم بالقادرية والعالمية قاطعين بالوجود غير مجوزين لخلافه لما احتاجوا إلى الاستدلال.

(503/1)

واعلم أنه قد جرى في كلام الشيخ أبي هاشم ما يخرجه عن تشنيع الشيخ محمود، وإن كان كلام الشيخ أبي هاشم غير مرتضى عند أصحابه وذلك أنه قال: إنا عند نظرنا في دليل كونه قادراً نعلم في الوقت الثاني دفعة واحدة كونه قادراً وحياً وموجوداً. قيل: والسبب في ذلك أنه اعتبر مطابقة العلم للمعلوم فلم يجز أن يتقدم العلم بما يتأخر رتبة في الثبوت، وأوجب حصول العلوم بهذه الصفات دفعة واحدة ولم يجز مع العلم بكونه قادراً كونه معدوماً على ما شنع به الشيخ محمود.

وقد عورض الشيخ محمود بمثل تشنيعه وقيل له: وأنت تعلم ثبوت الصانع وثبوت صفاته فلا يجوز كونه معدوماً حتى تنظر وتستدل فتعلم أن الوجود نفس الموجود فتعجب من نفسك إذ كونه موجوداً لايعلم أنه نفس ذاته إلا بدليل ولايعلم ضرورة اتفاقاً.

قوله: (فلأن معنى ذلك) إلى آخره. أي معنى التعلق.

واعلم أن هذا التعلق يثبت للقادر والقدرة وكونه قادراً والعالم والعلم وكونه عالماً، فيثبت للقادر والقدرة وكونه قادراً تعلقات تعلق عام وهو تعلق النسبة وهي المزية التي نجدها بين ما هو مقدور وبين غيره، وتعلق خاص وهو ما ذكره من صحة إيجاده مع سلامة الحال يعني من الموانع أو ما يجري مجراها وإ، كان الأغلب أنها إنما تمنع من الوقوع لامن الصحة، ونظير هذين التعلقين تعلق العالم بالمعلوم وما يتبعه إلا أن الخاص صحة إيجاده تحكماً تحقيقاً، إذا

كان مقدوراً له يقبل الأحكام، أو تقديراً إذا كان غير مقدور له أو مقدوراً له لكنه لايقبل الأحكام، وقد تقدم تفصيل ذلك.

قوله: (كالإرادة وغيرها).

يعني العلم والقدرة والشهوة والنفرة والكراهة.

قوله: (صحة إيقاع) المراد بها على وجه يعني من كونه خبراً أو أمراً أو نحوه إذا كان المراد كلاماً وطاعة أو معصية ونعمة أو نقمة وهذا هو تعلقها الخاص مع ثبوت التعلق العام.

قوله: (وإيجابها الصفة للمريد).

(504/1)

قد تقدم ذكر الإشكال في ذلك وأيضاً فمعلوم أن الإيجاب جنس من الأحكام المقتضاة منفصل عن جنس التعلق إلا أن يكون عد الإيجاب من تعلقاتها لعدم انفصال التعلق عنه وعدم انفصالها عن التعلق فكأنهما تعلقان معاً، كما أن الشيخ الحسن عد سكون النفس من تعلقات العالمية لما لم ينفصل عنها وإن لم يوجد فيه حقيقة التعلق فلا بأس بذلك.

قوله: (ولجاز أن يكون أحدنا مريداً للشيء كارهاً له في حالة واحدة).

تلخيص هذه الجملة أن الإرادة إذا تعلقت في حال عدمها ومن جملة تعلقها إيجابها الصفة للمريد لزم أن يوجب حال عدمها تلك الصفة وإذا صح ذلك فيها صح في الكراهة لأنها ضد لها فما ثبت في إحداهما ثبت في الأخرى، فإن الضدين لايفترقان إلا في تعاكس ما يوجبانه وإذا كان كذلك وفي العدم كراهة كما أن فيه إرادة لزم مع القول بصحة إيجابها في تلك الحال أن يكون أحدنا مريداً للشيء المعين كارهاً له في حالة واحدة بإراددة وكراهة له معدومتين إذ لايستحيل اجتماعهما في العدم، وإن استحال في الوجود، ومعلوم استحالة كون أحدنا مريداً كارهاً للشيء المعين في حالة واحدة، فما أدى إليه كان محالاً إلا أن هذا الوجه مبني على أن إيجابها الصفة من تعلقها ويمكن أن يورد على وجه لايكون معه مبنياً على ذلك، فيقال: إن الإرادة إذا تعلقت في العدم وثبت لها هذا الحكم الذي هو التعلق لزم أن تثبت حال عدمها إيجابها الصفة للمريد إذ تعلقها وإيجابها حكمان لاينفصل أحدهما عن الآخر بل يثبتان معاً ويزولان معاً، ثم يؤتى بآخر الكلام بعد ذلك على صفته المذكورة.

قوله: (وتعلقها بالمنقضي محال).

(505/1)

يعني فإذا كان تعلقها بعد عدمها بما كانت متعلقة به يؤدي إلى تعلقها بالمنقضي في بعض الأحوال كان القول به محالاً، ومثاله: أن يريد أحدنا قدوم زيد ثم تعدم الإرادة ويقم زيد فقد تقضى مرادها وهو قدوم زيد وتعلقها بالمنقضي محال على ما هو مقرر في مواضعه فإنها لاتتعلق إلا بالحدوث وتوابعه، ولو قدرنا أن مريداً أراد قدومه بعد قدومه فهذه إرادة لاتعلق لها ولامتعلق.

قوله: (لأن فيه اتصافها بصفة مخالفها).

يعني صفة مخالفها الذاتية وتحقيق هذا الوجه أن الإرادات تختلف بتعدد المتعلق واختلافه فالإرادة هذه إذا تعلقت بمتعلق ثم عدمت وتعلقت بمتعلق آخر قد تعلقت به إرادة أخرى فتلك الإرادة قد خالفتها لتعلقها بذلك المتعلق فصارت صفتها الذاتية والمقتضاة مخالفتين لصفتيها الذاتية والمقتضاة، فإذا تعلقت بهذا المتعلق الآخر لزم أن تكون بصفة مخالفتها لأنها لاتتعلق به إلا إذا ثبتت لها صفة مقتضاة توجب تعلقها به تماثل صفة مخالفتها التي أوجبت لها التعلق به، وإذا ثبتت لها تلك الصفة كشفت لها عن مثل صفة مخالفتها الذاتية فحينئذ تصير بصفة مخالفتها ويلزم أن تكون مماثلة لها ومخالفة وهو محال.

قوله: (وأيضاً فأحدنا يخرج عن كونه مريداً وعالماً حال النوم).

النوم: معروف وهو سهو يعتري الإنسان مع استرخاء في الأعضاء وما ذكره استدلال على أن الإرادة ونحوها لاتتعلق حال العدم وتحقيقه أن الإرادة والعلم لو لم يزل تعلقهما وإيجابهما عند عدمهما لما خرج الواحد منا عن كونه عالماً ومريداً حال النوم بأن توجب له الإرادة والعلم المعدومان ومعلوم أنه حال نومه لايكون عالماً ولامريداً لما لم يمكنه وهو في تلك الحال إيجاد العلم والإرادة.

(506/1)

قوله: (والأول باطل) يعني وهو أن زوال تعلقها لتقضي مراداه ووجه إبطاله ما ذكره فإن التزموا تعلقها في العدم إذا لم ينقض مرادها لزمهم إيجابها الصفة للمريد ونحو ذلك من المحالات كما تقدم، ويدل على أن زوال تعلقها ليس لتقضي مرادها أن الإرادة قد ينقضي مرادها ولايزول تعلقها كأن يريد أحدنا قدوم زيد ثم يقدم مع عدم علمه بقدومه، فإن الإرادة تبقى متعلقة بقدومه مع تقضي مرادها وهو القدوم، ذكره أصحابنا وفيه نظر، لأن ذلك ليس بتعلق حقيقي على أصلهم.

قوله: (والثاني والثالث باطلان).

يعني وهو أن يكون زوال تعلقها لخروجها عن الصفة المقتضاة أو لخروجها عن أن توجب الصفة للمريد وفي هذا تصريح بأن إيجابها الصفة للمريد ليس من تعلقاتها وإلا كان تقديره وباطل أن يكون زوال تعلقها لزوال تعلقها.

قوله: (لأن خروجها عن الأمرين كزوال تعلقها وليس البعض بأن يعلل بالبعض أولى من العكس).

يقال: أما خروجها عن إيجاب الصفة للمريد فمسلم أنه ليس بأن يعلل به زوال تعلقها أولى من أن يعلل هو بزوال تعلقها لأنهما حكمان صادران عن صفتها المقتضاة لها فلا تكون أحدهما بأن تكون أصلاً للآخر والآخر فرعاً له أولى من العكس، وإن كان قد قيل بل تعليل زوال تعلقها بخروجها عن إيجاب الصفة أولى لأن التعلق حكم لكون المريد مريداً وكون المريد مريداً فرع لإيجاب الإرادة وزوال التعلق فرع لزوال الصفة وزوال الصفة فرع لزوال الإيجاب، فإذا كان كذلك فالفرع أحق وأولى بأن يكون معللاً بالأصل ذكره بعضهم.

(507/1)

لكنه يجاب عليه بأنك صورت الكلام في تعلق الصفة وكلامنا في تعلق الإرادة، فإن التعلق كما أنه يثبت للصفة فهو ثابت للإرادة بل قد جعل ابن متويه وغيره تعلق الصفات المعنوية تبعاً لتعلق المعاني الموجبة لها، وإذا كان كذلك فتعلق الإرادة وإيجابها فرعان عنها على سواء ولايثبت لأحدهما على الآخر مزية التبع، وأما خروجها عن الصفة المقتضاة فهو أولى بأن تجعل علة في زوال التعلق من العكس لن التعلق حكم صدر عنها فزواله فرع على زوالها ولاكلام في تبعية الموجب للموجب ثبوتاً وانتفاء ولهذا فلو قدرنا ثبوت صفة الإرادة المقتضاة مع عدمها لم يكن بد من القول بثبوت تعلقها مع عدمها.

إذا ثبت هذا فالأولى أن يجعل زوال تعلقها لعدمها بواسطة خروجها عن الصفة المقتضاة لأجل العدم وقد أشار إليه السيد الإمام وبذلك يحصل الغرض في الدلالة وهو أن العدم يحيل التعلق، وإن كانت إحالته له بواسطة زوال الصفة المقتضاة عنده فلا فرق في الاستدلال بين الوجهين.

قوله: (ولأن ذلك تابع لعدمها) أي خروجها عن إيجاب الصفة للمريد وعن الصفة المقتضاة. وإذا تمهدت هذه القاعدة علمت أن الصانع لو كان معدوماً جل وعلا عن ذلك لزم زوال تعلقه لأن كل مشتركين اشتركا في علة حكم فالواجب أن يشتركا في ذلك الحكم، وههنا أصل وفرع وعلة وحكم، فالعلة العدم بواسطة كما مر، والحكم زوال التعلق، والأصل المقيس عليه

الإرادة، والمقيس القديم تعالى فلو شاركها في العلة لشاركها في الحكم.

قوله: (دليل قد ثبت في صفات الأجناس المقتضاة) إلى آخره.

هذا دليل ذكره بعض مشائخ المعتزلة وحرره ثم هذبه الشيخ الحسن الرصاص رحمه الله وتلقب بالقطقطاني لكون فيه تكرير ما لفظه: فقط. وأصحابنا يطولون فيه ويفرعون وقد اختصره المصنف اختصاراً حسناً.

واعلم أن هذا الدليل ينبني على ستة أصول:

الأول: أن للأجناس صفات مقتضاة ثابتة لها وقد تقدم تقريره في فصل الصفات.

(508/1)

الثاني: أناه زائدة على الوجود وقد تقدم أيضاً ما يدل عليه ويوضحه أن الذوات متفقة في الوجود مختلفة في صفات أجناسها فبعضها يثبت له التحيز وبعضها الهيئة إلى غير ذلك.

الثالث: أنها مشروطة بالوجود ويدل عليه أنها لو لم تكن مشروطة به لوجب ثبوتها في حالة العدم لحصول مقتضياتها وهي الصفات الذاتية ولو ثبتت حالة العدم لزم ثبوت أحكامها معها إذ ليست مشروطة بشرط فيقال أنه غير ثابت حالة العدم ولو ثبتت أحكامها في حالة العدم للزم صحة أن يدرك الجوهر المعدوم بحاستين وإن يحتمل الأعراض ويشغل الجهة ومعلوم خلافه وكان يلزم أن يصح إدراك اللون المعدوم وأن يضاد مضاده في تلك الحال ونحو ذلك من المحالات كلزوم تعلق المعدومات وإيجابها.

الرابع: أنها إنما كانت مشروطة بالوجود لكونها صفات مقتضاة وقد استدل عليه المصنف بما فيه مقنع.

الخامس: أن القديم تعالى قد شارك الأجناس في ثبوت صفات مقتضاة له وذلك يثبت ببيان أن كونه قادراً وعالماً وحياً صفات مقتضاة وسيأتي تقريره إن شاء الله تعالى.

السادس: أنه تعالى إذا شارك الأجناس في ثبوت صفات مقتضاة له وجب أن يشاركها في أن الوجود شرج في ثبوتها له ويدل عليه أن من حق كل مشتركين اشتركا في علة أمر من الأمور أن يشتركا في ذلك الأمر وإلا عاد على التعليل بذلك بالنقض، وههنا أصل وفرع وعلة وحكم ويدل عليه أيضاً ما ذكره من أنه لو لم يشترط في حقه تعالى للزم خروج الشرط عن كونه شرطاً.

ويرد على هذا الدليل سؤال تقريره أنه إذا كان الوجود عندكم صفة مقتضاة لزمكم على قود قولكم هذا أن يكون مشروطاً بالوجود لحصول الوجه الذي ذكرتموه فيه وإلا فما الفرق بين الموضعين؟

(509/1)

وتقرير الجواب: أن ذلك إنما يشترط في الصفة المقتضاة مالم تكن هي نفس الوجود، ولايقال هذا احتراز لمجرد دفع الإلزام لأنا أخرجنا الوجود عن هذا الشرط لدليل اقتضى ذلك ومانع منع من اشتراطه فيه وهو أنا لو جعلنا الوجود شرطاً في الوجود في حقه تعالى لأنه صفة مقتضاة أدى ذلك إلى التسلسل إذ الوجود هذا الذي هو شرط لايصح إلا أن يكون مقتضى أيضاً، ولم يحصل مثل هذا المانع في غير الوجود من الصفات المقتضاة فبقيت على ما دلت عليه الدلالة ولم يخرج عن هذا الحكم وفي ذلك كله نظر، ومن هذا الوجه وغيره بالغ بعض أصحابنا المهدي عليه السلام في تضعيف هذا الدليل، وتعجب ممن استدل به على عكس ما استدل به الأصحاب لكان أولى فنقول: صفاته تعالى مقتضاة عن الذاتية فلا يكون الوجود شرطاً فيها كوجود الباري تعالى عندكم، وقد نقل عن بعض المحققين الالتجاء في هذه المسألة إلى دليل السمع وهو أنا نعلم كون الباري تعالى موجوداً بضرورة الدين وبنى على أن هذه المسألة مما يصح الاستدلال بالمسع عليه لعدم توقف دلالة الحكمة عليها، وهو لايستغني عن تأمل.

قوله: (وأما الطرف الثاني وهو أنه تعالى لا أول لوجوده) إلى آخره.

اعلم أولاً أنه لاخلاف بين المسلمين وجميع المثبتين للمؤثر في العالم في أن الله تعالى قديم ولاقائل بخلاف ذلك. قيل: ولكنه يلزم الفلاسفة والباطنية أنه تعالى غير قديم لن الوجه الذي لأجله منعوا من إثبات ما تقدم من الصفات له تعالى قائم في هذه المسألة وفيه نظر فمقالتهم صريحة بأن أصل العالم الذي هو العلة عندهم يوصف بأنه قديم.

قوله: (أو ينتهي إلى محدث قديم وهو المطلوب).

(510/1)

فيه سؤال وهو أن يقال: أكثر ما في هذا الباب أنه لابد من الانتهاء إلى قديم واجب الوجود وإلا أدرى إلى ما لايتناهى من المحدثين ومحدثي المحدثين ولكن ما أنكرتم أن صانع العالم الذي أثبتم له تلك لاصفات بعضها ولا المحدثين المتوسطين أو أول ما ذكر من المحدثين كما هو مقتضى سياق الكلام فلا يثبت أن الإله المستحق للعبادة واجب الوجود.

والجواب: أن هذا المحدث الذي قدرتموه صانعاً للعالم لايخلو إما أن يكون من قبيل الأجسام أو الأعراض أو المحدثات لاينفك عن هذين القسمين وسيأتي تحقيق أن الجسم والعرض لايصح منهما فعل الأجسام ونحوها، وإذا تقرر ذلك فلا بد أن يكون صانع العالم قادراً لذاته

عالماً لذاته وفي ذلك نفي أن يكون محدثاً، ووجوب أن يكون قديماً وكلامنا في المحدثين وتسلسلهم إنما هو على جهة الفرض والتقدير وبيان أنه لابد من قديم وهذا الجواب وإن كان فيه استعانة بما يصلح أن يكون دليلاً مستقلاً حسن صحيح.

قوله: (لأنه حينئذ يكون قادراً بقدرة محدثة). يعني لحصوله قادراً بعد أن لم يكن، ومن كانت هذه حاله فهو قادر بقدرة.

قوله: (إن الجسم لايفعل الجسم) يعني مع أنه قد ثبت أنه تعالى فاعل هذه الأجسام وقد استدل في هذه المسألة بأنه قد ثبت أنه تعالى قادر عالم بما قدمنا وأنه تعالى قادر عالم في الأزل لما سنذكره في فصل الكيفية إن شاء الله تعالى، وقد دللنا على أن القادر العالم لايصح أن يكون معدوماً فيجب كونه موجوداً في الأزل وفي ذلك قدمه.

فائدة

لاخلاف بين المسلمين في أنه يجوز أن يوصف تعالى بأنه قديم ولكن وقع الخلاف في هل يصح وصف غيره تعالى بذلك أم لا؟

فقال أبو هاشم: يصح إطلاقه على كل ما تقدم على غيره إذ معنى القديم المتقدم على غيره في الوجود كما يقال بناء قديم ورسم قديم ونحو ذلك. ولهذا قال تعالى: {حتى عاد كالعرجون القديم}.

(511/1)

وقال أبو علي: لايصح أن يوصف غيره تعالى بذلك لأن القديم هو الموجود في الأزل وليس كذلك غيره تعالى فكيف يوصف غيره بالقدم وجعل قوله تعالى: {حتى عاد كالعرجون القديم} من قبيل التوسع والمجاز.

وقال قاضي القضاة: قول أبي هاشم هو الأصح في اللغة فإن القديم لغة ما تقدم على غيره أو ما تقادم وجوده فيجوز وصف غير الله بذلك الوصف، وقول أبي علي هو الأصح في عرف المتكلمين فإن القديم عندهم هو الموجود فيما لم يزل ولهذا يسبق إلى أفهامهم عند إطلاقه هذا المعنى، ويأتي على كلام القاضي أنه يصح إطلاق هذا الوصف على غيره تعالى مطلقاً إلا بين المتكلمين فمع قرينة ترفع إيهام الخطأ، وهو الوجود في الأزل ويرشد إلى المقصود من ذلك.

فصل في أنه تعالى باق وأنه لاضد له

اعلم أولا أن الباقي ما استمر وجوده وقتين فصاعداً تحقيقاً أو تقديراً، فقولنا ما استمر وجوده

وقتين احتراز مما لم يوجد إلا في وقت واحد أو في وقتين تخللهما عدم. وقلنا: أو تقديراً ليدخل القديم تعالى قبل وجود العالم فإنه يحئنذ باق ولاوقت هناك لكن ما يقدر بالأوقات.
قالوا: والوقت هو الحادث أو ما يجري مجراه المعلق به حادث أو ما يجري مجراه، وفي الأغلب إنما يستعمل في حركة الفلك، وقد ذهب أبو علي إلى أن الباقي ما كان موجوداً لابطريقة الحدوث فجعله حقيقة فيه تعالى مجازاً في غيره.
واعترض بإطلاق أهل اللغة لفظة الباقي على الجوهر واللون ونحوهما فلو كان حقيقة فيما ذكره لم يصح ذلك ذكره في العمدة، فإن قيل: فما حقيقة الدائم؟ قلنا: يستعمل مطلقاً فيما استمر له في الوجود أكثر من وقتين هكذا قيل. وقال ابن الأثير في نهايته: هو ما طال زمانه دهراً، وأما في حقه تعالى إذا وصفناه بأنه دائم فالمراد أنه لا انتهاء لوجوده.
قوله: (ولاينقلب علينا في التحيز وكونه كائناً) يعني فيقال: أليس من علم ذاتاً متحيزاً علمها كائنة ومن علمها كائنة علمها متحيزة فيلزمكم أن تكون الكائنية والتحيز صفة واحدة؟

(512/1)

وتقرير الجواب: أنه ما من كائنية معينة في جهة معينة حركة كانت أو سكوناً أو اجتماعاً أو افتراقاً إلا ويعقل التحيز من دونها بل يعقل على الجملة من دون أن تخطر الكائنية بالبال فافترقت الحال.
قوله: (لكان جنس الفعل) يعني لأنه ليس مما يقع على وجه دون وجه فيقال: إ،هـ يقع على وجه لايصح حصوله عليه إلا في الوقت الثاني.
قوله: (فيكون حادثاً باقياً) فحدوثه لأنه لم يستمر وجوده وقتين فصاعداً وهم لايخالفون في أنه أول وقت حادث وبقاؤه لوجود المعنى الذي يوجب بقاءه.
قوله: (ولاينقلب علينا في السكون) يعني فيقال: هو جنس الفعل فكان يلزم صحة حصوله في أول أحوال حدوث الجوهر ومعلوم أنه لايجوز أن يكون حينئذ ساكناً ولايوصف بذلك إلا في الوقت الثاني، لكن يقال: أليس السكون جنس الفعل فإنه نوع من الأكوان واقع على وجه وهو مصير الجوهرية كائناً في جهة هو كائن فيها الوقت الأول.
قوله: (لأنا نجوز حصول ما هو من جنسه) يعني وهو الكون المطلق لأن لاصحيح أنه من جنس الحركة والسكون فقد يكون سكوناً وقد تقدر حركة وفي ذلك خلاف. فقال أبو علي وأبو القاسم: هو جنس غير الحركة والسكون، ثم قال أبو علي آخراً: هو من جنس السكون فقط، وللكلام في ذلك موضع هو أخص به.

قوله: (إلا بأن ينضم إليه مثله) كان الأولى أن يقول: إلا بأن يستمر وقتين فصاعداً، فإنه لايعتبر في كونه سكوناً أن ينضم إليه مثله.

قوله: (يتبع استحالة المعنى) يعني فإذا كان المعنى لايستحيل وجوده في ذلك الوقت إذ هو جنس الفعل فكذلك الصفة لايستحيل في ذلك الوقت أيضاً.

قوله: (فيلزم قدم الحوادث) يعني لأن هذا المعنى وهو الذي يوجب حدوثها معاً ووجودها في أول أوقات وجودها حاصل في الزل ومع حصوله في الأزل لابد من حصول موجبه.

قوله: (فيتسلسل).

(513/1)

أما معمر فإنه لما قال بمقالة عبادة وقال: بأن الحدوث معنى ثم قال هو محدث ألزم التسلسل فالتزمه فأوجب في كل محدث أن يحدث لمعنى وذلك المعنى يحدث لمعنى إلا ما لانهاية له لكن كلامه واضح البطلان فإنه لاشك في استحالة وجود ما لانهاية له لأن كل ما دخل في الوجود فقد حصره وأتى عليه.

قوله: (فإ، قال أن البقاء يحتاج إلى استمرار الوجود). يعني فلا يلزم وجوده حالة الحدوث.

يقال: هذا غير ملائم لما يتصل به لأن كلامه في إلزام أن يحصل الحدوث حال البقاء لا أن يحصل البقاء حال الحدوث.

وجوابه: أنه راجع إلى أول الكلام وأصل المسألة وهو إ،كار أن يكون البقاء معنى وإلزام أن يصح حصوله حال حدوث الجوهر فيكون حادثاً باقياً كما أن ما قبله من الأسئلة راجع إلى ذلك.

قوله: (وقد التزمه الأشعري) أي التزم ألا شيء من الأعراض بباق وقال بأنها كلاه غير باقية، وهو مذهب الكعبي أيضاً فإنهم لما أثبتوا البقاء معنى مع أن المعنى لايختص بالمعنى لم يجدوا بداً من القول بعدم بقاء الأعراض.

قوله: (به يعلم بقاء اللون).

يعني وهو أنه لاينتفي إلا بضد أو ما يجري مجراه، فإن هذا هو الذي به يعلم بقاء الباقيات في الأغلب إذ لو لم تكن باقية لانتفت في الوقت الثاني حصل ضد أم لا ولاكلام في أن هذا الدليل ثابت في الألوان وكثير من سائر الأعراض كثبوته في حق الجسم.

قوله: (فإن قال يختص محله).

أي يختص البقاء الذي يوجب للمعنى كونه باقياً محل ذلك المعنى الذي أوجب البقاء له.

قوله: (بقاء جميع ما يحل ذلك المحل). يعني فكان يجب في البقاء الذي يوجب بقاء اللون لحلوله في محله أن يوجب بقاء الصوت الذي في ذلك المحل أو الألم أو نحو ذلك.

(514/1)

وفيه سؤال وهو أن يقال: إن المعنى الذي هو البقاء وإ، وجد في محل فيه أعراض كثيرة لم يلزم أن يوجب بقاها كلها لأنه إنما يوجب ذلك لما يصح عليه منها إذ المعنى لايوجب صفة إلا لمن قد صحت عليه تلك الصفة واللون يصح كونه باقياً فيوجب له كونه باقياً دون الصوت مثلاً والألم فإنه لايصح عليهما تلك الصفة.

والجواب: أنه لايمكن الإشارة إلى مصحح حصل في اللون دون الصوت فإتيانه إثبات ما لاطريق إليه فلا يجوز ذلك ويخص إبطال كلام الأشعرية وجهان: أحدهما أن البقاء عندهم باق على ما حكى عنهم فيلزم التسلسل. الثاني: أن صفة الوجود الثابتة له تعالى واجبة في الأزل، والصفة بوجوبها يستغنى عن العلة وكذلك فيبطله سائر ما دل على بطلان كلامهم في سائر المعاني.

قوله: (ولايلزمنا فيمن علم الشيء حادثاً أن يعلمه باقياً) يعني على قولنا بأن بقاءه وحدوثه صفة واحدة فيقال: يلزم عليه فيمن علم الحدوث أن يعلم البقاء ومن علم البقاء أن يعلم الحدوث.

قوله: (لأن العلم بالشيء على صفة) إلى آخره.

يعني فعلمنا بأنه حادث علم بأنه على صفة الوجود في أول وقت وعلمنا بأنه باق علم بأنه على تلك الصفة في الوقت الثاني وما بعده فاختلف العلمان لذلك.

فائدة

(515/1)

الذي يجري عليه تعالى من الأسماء بمعنى كونه موجوداً وما يتبعه قولنا قديم ولاخلاف في جواز إ"لاقه عليه تعالى وإنما الخلاف في جواز إ"لاقه في حق غيره على ما تقدم، وباقٍ ويفيد المدح لا بنفسه بل لما ينضم إليه كقولنا باق لنفسه أو باق لم يزل. ودائم لأنه يفيد إما استمرار وجوده أكثر من وقتين وإما أنه لايفنى، وكل واحد من المعنيين ثابت في حقه تعالى. وأول ويراد به أنه موجود قبل كل موجود. وآخر ويراد به أنه موجود بعد كل موجود. وقيوم: والمراد به المبالغة في قائم، ومعناه دوام الوجود وقد يفيد أنه قائم بمصالح العباد ولايطلق عليه قائم

لإيهامه نقيض القعود، ولكنه يجوز مع التقييد كقائم بالقسط، وقائم على كل نفس بما كسبت أي مجاز بالثواب والعقاب.

ويوصف تعالى بأنه سابق وأسبق ومتقدم وأقدم، والمراد أنه موجود قبل كل موجود.

وقد ذهب أبو علي إلى أنه يجوز وصفه تعالى بأنه أول وسابق وأسبق ومتقدم وأقدم في الأزل.

وقال أبو هاشم: لايجوز وصفه تعالى بشيء من ذلك في الأزل لإيهامه الخطأ وهو أن في الأزل موجوداً سواه مشاركاً له تعالى في الوجود في الأزل لكنه تعالى أول وسابق وأسبق ومتقدم وأقدم وذلك الموجود الآخر ليس كذلك مع حصوله في الأزل، وذلك محال كما إذا قلت: زيد أفضل من عمرو فإنه يفيد اشتراكهما في أصل الفضل ولكن اختص زيد بزيادة فيه.

فإن قيل: فإذا قيد بما يرفع الإيهام ويقضي بأن المشاركة غير مقصودة هل يصح على مذهب أبي هاشم؟

قيل له: إذا لم يرد المشاركة كان اللفظ مجازاً لاستعماله في غير ما وضع له والمجاز لايجوز إطلاقه عليه تعالى إلا بأذن كما تقدم وقد أشار أبو هاشم إلى ذلك.

تنبيه

يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى كان موجوداً فيما لم يزل ويكون موجوداً فيما لايزال ولايجوز خروجه عن هذه الصفة بحال من الحوال وأنه تعالى باق دائم لايتخلل وجوده عدم ولاينتهي في وجوده إلى غاية.

فصل

وكما أنه تعالى باق فهو لاضد له.

(516/1)

قوله: (لأن هذه سبيل كل ضدين) أي المعاكسة في الصفات الذاتية، والوجه في ذلك أن المنافاة من أحكام الصفة المقتضاة فإذا تعاكست صفتا الذاتين المقتضاتان وجبت كل واحدة منهما منافاة المختص بها للذات الأخرى المختصة بما ينافيها وبتعاكس الصفتين المقتضاتين يحصل تعاكس الصفتين الذاتييتين فصح ما ذكره من لزوم تعاكس الضدين في الصفتين الذاتيتين على أن كونه تعالى موجوداً قادراً عالماً صفات مقتضاة فالتعاكس فيها أوضح إذ المضادة لاتكون إلا مع تعاكسها.

وبالجملة فما تقدم في الدعوى الثانية من الاستدلال على أن القديم مطلقاً لاضد له كاف ههنا إذ قد تقرر أنه تعالى قديم.

قوله: (وذلك يقدح في كونه تعالى واجب الوجود).
يعني مع جواز أن يوجد الضد بدلاً منه في الأزل إذ لو كان واجب الوجود لم يجز ذلك. ومن وجه آخر وهو أن ذلك الضد إذا كان جائز الوجود لزم ذلك في حقه تعالى لأن ما ثبت لأحد الضدين ثبت للآخر ولايتعاكسان إلا في الصفة التي يتنافيان لأجلها.
فإن قيل: الصفة التي يتنافيان لأجلاه هي صفة الوجود لأنها مقتضاة في حقه تعالى والتعاكس بين الضدين إنما يكون في الصفة المقتضاة وقد حصل التعاكس فيها فإن الباري تعالى واجب الوجود وهذا الضد جائز الوجود؟
قلنا: التعاكس في الوجود إنما يكون مع ثبوته لأحدهما وانتفائه عن الآخر فأما الوجوب والجواز فهما كيفيتان له لايقتضيان تعاكسه ويلحق بما تقدم.
فائدة
تتعلق بالصفات المتقدم ذكرها وهي: أن العلم بالله تعالى على صفاته المختلفة التي هي كونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً ومدركاً علوم مختلفة بالاتفاق بين الشيوخ وإن كانت صفاته تعالى هذه ثابتة لذاته تعالى المخصوصة لأنها وإن كانت ثابتة لذاته تعالى فهي في حكم المختلفة لذلك اختلفت العلوم المتعلقة بذاته تعالى عليها كما تختلف العلوم المتعلقة بالذوات المتغايرة وهذا هو وجه اختلافها عند الجمهور من المشائخ رحمهم الله.

(517/1)

وذهب الشيخ أبو علي إلى أن وجه اختلافها أنها تعلقت بمتعلقات الصفات الثابتة له تعالى فالعلم بأنه قادر علم عقد ورائه تعالى والعلم بأنه عالم علم بمعلوماته فلذلك اختلفت وذهب الشيخ أبو القاسم إلى أن اختلافها لاختلاف طريق ثبوتها فطريق العلم بالقادرية صحة الفعل وبالعالمية صحة الأحكام.
وقد اعترض تعليل أبي هاشم والجمهور بأنه يلزم في العلوم بصفاته تعالى اليقينية ألا تختلف إذ لاصفات يتعلق العلم بالذات عليها تكون في حكم المختلفة فتختلف العلوم لأجل ذلك.
وأجيب بأن صفات النفي صفات بالمعنى الأعم فهي كالمزايا الثابتة.
وأورد على تعليل أبي علي أنه يلزم في العلم بكونه حياً والعلم بكونه موجوداً والعلم بالصفات اليقينية ألا تختلف إذ لامتعلقات لها متغايرة فتختلف العلوم لتعلقها بتلك المتعلقات.
وأبطل تعليل ابي القاسم بأن اختلاف طرق العلوم لاتكون علة لاختلافها فإن العلم بكون زيد في الدار عن خبر نبي صادق والعلم بأنه فيها عن مشاهدة مثلاً ومع اختلاف طريقي العلمين

فالأولى على هذا تعليل أبي هاشم والجمهور.

القول في الصفة الأخص

وإنما أخر ذكرها إلى ههنا وإن كانت متقدمة في الصفات طريق إليها فهي متأخرة باعتبار الترتيب العلمي وحقيقتها ما ذكره المصنف وإن شئت قلت في حدها: الصفة الواجبة فيه تعالى التي لايستحق جنسها ولانوعها إلا هو. وإن شئت قلت: الصفة الواجبة التي لايستحق جنسها وقبيلها إلا ذات واحدة. والخلاف في ثبوتها له تعالى على ما ذكره وتلخيصه:

(518/1)

أن أبا علي وأبا الهذيل وأبا الحسين الخياط وتلميذه أبا القاسم البلخي نفوها عنه تعالى، وكذلك أبو الحسين وابن الملاحمي ومتبعوهما كالإمام يحيى لكن بناء على طريقهم في نفي الصفات، وأبو هاشم وقاضي القضاة وتلامذته وغيرهم من المعتزلة والقاسم والهادي والناصر والمنصور والسيد الإمام والسيد الحقيني وغيرهم من أئمة الزيدية وشيعتهم أثبتوها له تعالى والظاهر من كلام مثبتيها أنه لايجب العلم بها على كل مكلف وإ، معرفتها ليست من فروض الأعيان، وإنما العلم بها من فروض الكفاية خلاف ما يقولونه في سائر الصفات وإن كانوا لايوجبون العلم بشيء من الصفات على التفصيل وهو أنها مزايا زائدة ليس مجرد الذات ولامعاني ثابتة لها ولا أحكاماً، فليس ذلك عندهم من فروض الأعيان وإنما هو من فروض الكفاية أيضاً، وإنما الواجب المعين هو العلم بها على الجملة وبأحكامها الدالة عليها كصحة الفعل وصحة الأحكام منه تعالى، وكذلك غيرهما من الأحكام الدالة على الصفات ليقع التوصل بها إليها.

(519/1)

والدليل على ثبوت هذه الصفة له تعالى ما ذكره المصنف وتحقيق الدليل الأول أنه قد ثبت مخالفته تعالى لسائر المحدثات من الأجسام والأعراض وعدم مماثلته تعالى لها إذ هو قديم وهي محدثة، وهو تعالى إما أن يخالفها لأمر أو لا لأمر وباطل أن يخالفها لا لأمر إذ لو كان كذلك لم يكن بأن يخالفها أولى من أن يماثلها إذ الأمر مع عدم المماثلة والمخالفة على سواء، وأيضاً فالأصل في الذوات التماثل إذ هي مشتركة في كونها معلومة وهذا حكم يشملها فلا يحكم باختلافها إلا لأمر توجبه، وإن كان لأمر فلا يخلو إما أن يكون خارجاً عن الذات أو

عائداً إليها باطل أن تثبت المخالفة لأمر خارجع عنها إذ الأمر الخارج ليس إلا الفاعل أو العلة والكلام في مخالفتهما لما يخالف أنه كالكلام في مخالفته تعالى لما يخالفه ثم أن مخالفته تعالى لما يخالفه ثابتة له تعالى فيما لم يزل، وما ثبت في الأزل فهو واجب وما كان بالفاعل أو لمعنى فهو جائز، وغذا كانت مخالفته تعالى لغيره لأمر عائد إلى ذاته فلا يخلو إما أن يكون لمجرد الذات وسيأتي بطلان ذلك أو لمزية زائدة عليها من صفاته تعالى المتفق عليها وصفاته تنقسم إلى ما يثبت في الأزل وإلى ما يتجدد فما يتجدد لايصح أن يؤثر في المخالفة إذ هي ثابتة في الأزل وتقدم الأثر على المؤثر محال وأما صفاته تعالى الثابتة في الأزل فهي كونه تعالى قادراً عالماً حياً موجوداً ولايجوز أن تقع المخالفة بنفس هذه الصفات الأربع ثم على هذا السياق إلى آخر ما ذكره المصنف.

قوله: (لأنا قد شاركناه فيها) يعني فكيف يخالفنا لثبوتها له مع أنها ثابتة لنا والاختلاف لايقع مع الاتفاق في الصفة التي تؤثر في الاختلاف بل مع الافتراق فيها.

قوله: (ولأنه كان يجب أن تختلف الأجسام بحسب الاختلاف في هذه الصفات أو في أحدها).

(520/1)

يعني فيلزم فيما كان منها قادراً عالماً حياً موجوداً أن يخالف ما ليس كذلك كالمعدومات والجمادات وكذلك يلزم فيمن كان حياً قادراً أن يخالف الحي الذي ليس بقادر بل كان يلزم أن يختلف كل قادرين لاختصاص كل واحد منهما بقادرية في حكم المخالفة لقادرية الآخر فإن المخالفة تثبت باختلاف الصفتين اللتين يقع بهما الاختلاف مطلقاً سواء كانا من نوع واحد أو لا، ومعلوم أن جميع الجواهر والأجسام الموجودة والمعدومة الأحياء منها والجمادات متماثلة لاشتراكها في الجوهرية.

قوله: (ولايجوز أن يقع بكيفيتها وهو وجوبها كما يقوله أبو علي). قال الإمام يحيى: وهذا قول أبي هاشم أولا فإنهما كانا يذهبان إلى أن مخالفته تعالى لنا لوجوب هذه الصفات له تعالى وعدم وجوبها لنا.

قوله: (لم يصح لاشتراك الذوات في ذلك) أي في كونها ذواتاً فكان يلزم أن يقع التماثل إذا كان الاختلاف لمجرد كونها ذواتاً إذ بالاشتراك فيما يقع بالافتراق فيه الاختلاف يقع التماثل.

قوله: (فلا معنى للخصوصية إلا أن لها صفة ليست لغيرها) هذا بناء منه على مذهبه رحمه الله ومذهب الجمهور، ومن المشائخ فإنهم ذهباو إلى أن الذوات كلها مشتركة في جنس الذاتية

وأن الافتراق إنما حصل بالوصف الأخص لله تعالى وبغيره في حق غيره مما يوجب التميز بعد الاشتراك وبعض المتكلمين يقول مع قوله بأن الذوات كلها متساوية أن امتياز بعضها من بعض بصفات مخصوصة فامتياز ذاته تعالى بصفات الإلاهية كوجوب الوجود فيما لم يزل وفيما لايزال وتمام القادرية وإحاطة العلم ونفوذ المشية والكمال المطلق الموجب لاستحقاق كل مدح وثنا والتنزيه من كل نقص وعيب والمفهوم من مذهب أبي الحسين أن ذاته تعالى لاتشارك ذات غيره في جنس الذاتية.

قال الإمام يحيى: بل زعم أبو الحسين أن كل موجود مخالف لغيره بحقيقة ذاته وأنه لا اشتراك بين الحقائق إلا في الأسماء والأحكام فأما نفس الحقائق فلا اشتراك فيها.

(521/1)

قوله: (وقد علمت بهذا بطلان ما يقول لأنه) إلى قوله: (والثاني هو المطلوب).

يقال: إذا كان كلامهما يحتمل هذا الاحتمال الثاني الذي هو المطلوب الصحيح فلم حكمت بأنه يعلم بطلان ما يقولانه في حقيقة المخالفة وإنما الذي يعلم بطلانه ما ذهبا إليه لا حقيقتهما مع الاحتمال الثاني فلا يعلم فسادها ولا بطلانها.

تنبيه

تتمة هذا الدليل أن يقال: فلم يبق إلا أن الذي أثر في مخالفته تعالى لنا صفة لم تثبت لنا هي المسماة عندنا بالصفة الأخص.

قوله: (هو الإدراك) يعني فاختلاف الذوات يعلم بحسب اختلافها عليه فيعلم اختلاف الجوهر والسواد واختلاف السواد والبياض لاختلافها على الإدراك.

قوله: (وما عداه مشيئة به) يعني في أن جعل طريقا إلى اختلافها لا لافتراق في الصفة الذاتية أو في التعلق ونحو ذلك.

قوله: (لأن غيره تعالى قد شاركه فيها).

يقال: وما في ذلك من دليل على أنه لايدرك عليها؟

والجواب: لعله أراد فلو كان تعالى يدرك عليها لأدرك ما شاركه فيها عليها ومعلوم أنا لاندرك القادرين العالمين منا على هذه الصفات وكذلك الأحياء والموجودين ألا ترى أن جوهراً إذا أدرك على التحيز وجب أن يدرك كل جوهر عليه وكذلك الألوان في إدراكها على الهيئة ونحو ذلك أو لعله أراد فإذا كان غيره قد شاركه فيها مع أنه لايجوز أن تثبت مثل الصفة التي تدرك عليها الذات لما يخالفها إذ لو ثبتت لما يخالفها لأدركت وحينئذ يجب تماثلهما إذا لم يختلفا

على الإدراك ثبت أنه تعالى لايدرك عليها.

قوله: (وذلك الأمر إما مجرد الذات هو باطل بما تقدم).

يعني من أن الذوات كلها مشتركة في كونها ذوات فكان يجب أن تجب لنا لكوننا ذوات كما وجبت له تعالى لكونه ذاتاً.

قوله: (وهو أظهر فساداً).

(522/1)

يعني من حيث أن الكيفية التي تثبت للصفة لأجل الفاعل أو العلة هي الجواز لا الوجوب، وأيضاً فلا يجوز أن يؤثرا في كيفية لصفة إلا مع تأثيرهما فيها وهما لايؤثران في هذه الصفات ولو أثرا فيها لكانت جائزة وأيضاً فهي واجبة له تعالى في الأزل والفاعل والعلة إما محدثان فلا يتأتى تأثيرهما فيما هو ثابت في الأزل أو قديمان فيبطله أنه لاقديم سواه على ما سيأتي.

قوله: (وإما صفة ذاتية وهو المطلوب).

يقال: أخللت بقسم آخر وهو أن يكون المؤثر في وجوبها صفة مقتضاة.

والجواب: أن المقتضاة تحتاج إلى مؤثر يؤثر فيها وفي وجوبها وذلك المؤثر إما صفة مقتضاة فيتسلسل أو ذاتية فالاقتصار على المحقق المعلوم أولى من المقدر المعروض.

قوله: (وقلنا على الإطلاق) إلى آخره.

(523/1)

اعلم أنه احتراز عما ذكره وهو ما لايبقى وذلك أنه إذا مضى الوقت الذي يمكن وجوده فيه ولم يوجد فإنه لايمكن وجوده في غيره لأنه لايمكن وجوده أكثر من وقت سواء كان من مقدوراتنا أو مقدوراته تعالى وكذلك فهو احتراز منه وإن وجد فإنه يعدم في الوقت الثاني ولايصح وجوده بعد ذلك الوقت إذ لو صح لخرج عن كونه غير باق فقد حصل المقتضي لصفته المقتضاة بعد ذلك الوقت الذي وجد فيه، وهي صفته الذاتية واستحال شرط اقتضائها لها وهو الوجود وكذلك فهو احتراز عن المسببات مطلقاً والباقيات أيضاً من مقدورات القدر فإنها تختص في إمكان الحدوث بوقت فقط فهذه الأشياء المذكورة وإن حصل المقتضي فيها واستحال الشرط فلم يستحل على الإطلاق بخلاف الغيرية لو جعلت شرطاً في اقتضاء الصفات الذاتية المختلفة الثابتة لذات واحدة مخالفة الذات لنفسها فإن الغيرية يستحيل ثبوتها

في الذات الواحدة مطلقاً فمن المحال أن تكون الذات الواحدة مغايرة لنفسها، فإذا استحالت الغيرية على افطلاق لم يكن شرطاً في اقتضاء مقتض حاصل وإذا لم تكن شرطاً لزم ما ذكره أصحابنا من مخالفة الذات او مماثلتها لنفسها عند أن يحصل لها ما لو حصل لغيرها لخالفها لأجله أو ماثلها وإنما لم يجز اشتراط اقتضاء المقتضي بما يستحيل مطلقاً لما ذكره رحمه الله وهو: أنه كان يلزم ألا يفترق الحال بين المقتضي وغير المقتضي فإن مع استحالة شرط الاقتضاء لايمكن العلم بأنه مقتض ولو جوزنا حينئذ كونه مقتضياً لجوزنا في صفات كثيرة أنها مقتضية وإن لم يعلم اقتضاها لشيء لتجويزنا أن ذلك لاستحالة شرط اقتضائها لا لأنها ليست بمقتضية في نفسها.

قوله: (هي جزء حقيقتها).

يعني فإنه يقال في حقيقة المماثلة أن تسد إحدى الذاتين مسد الأخرى وفي المخالفة ألا تسد إحدى الذاتين مسد الأخرى فقد اعتبرت الذاتان في حقيقتهما فكانت الغيرية جزءاً من الحقيقة.

فائدة

(524/1)

احتج الإمام يحيى لصحة ما اختاره من مذهب أبي الحسين بأن مخالفته تعالى لخلقه لو كانت بأمر زائد وإلا فذاته مساوية لسائر الذوات في كونها ذاتاً لكان اختصاص ذاته بالصفة التي خالف بها غيره لابد أن يكون لأمر وذلك الأمر إن كان جائزاً لم يكن اختصاص للقديم تعالى بالصفة واجباً لأن المعلول تابع لعلته وهو محال لأن مخالفته تعالى لغيره واجبة بكل حال، وإن كان واجباً فذلك الوجوب إن كان لأجل صفة أخرى تسلسل فإن كانت لذاته المخصوصة كانت المخالفة لنفس ذاته من غير حاجة إلى صفة وهو المطلوب. انتهى.

وقد علمت ما يقوله أصحابنا من أن تعليل اختصاص الذات بصفتها الذاتية غير جائز لأنه بأي شيء علل بطل فلا يجوز تعليله ولو علل لخرجت الصفة عن كونها ذاتية فيعود تعليلها على القول بأنها ذاتية بالإبطال وهو محال ولو وجب تعليل اختصاصه تعالى بصفته الذاتية كما ذكره عليه السلام لوجب تعليل اختصاصه تعالى بتلك الحقيقة المخالفة لسائر الذوات على ما ذكروه فيؤدي إلى التعطيل.

تنبيه

اعلم أن الصفة الأخص تقتضي له تعالى من غير واسطة أربع صفات وثلاثة أحكام:

أما الصفات: فالأولى منها كونه تعالى قادراً وهي تقتضيها بشرط الحيية. والثانية: كونه تعالى عالماً وتقتضيها أيضاً بشرط كونه حياً. وقال الشيخ الحسن في بعض كلامه: بل تقتضي هاتين الصفتين بشرط كون المقدور مما يصح وجوده وكون المعلوم مما يصح كونه معلوماً. الثالثة: كونه تعالى حياً وتقتضيها له تعالى بشرط الوجود. الرابعة: كونه تعالى موجوداً وتقتضيها بشرط كونه تعالى شيئاً، وقد وقع في كثير من كلام الشيخ الحسن أنها تقتضي كونه تعالى موجوداً لابشرط ثم ذكر من بعد أن مراده بذلك أنها تقتضي كونه موجوداً من دون صفة أخرى وحكم آخر سوى كونه شيئاً، وليس مراده بذلك أنها تقتضيها من دون كونه شيئاً وذاتاً.

(525/1)

قيل: وهذه الشروط التي جعلت شروطاً في اقتضاء صفته الأخص لهذه الصفات الأربع ليست بشروط حقيقية لأن توقف ثبوت هذه الصفات عليها توقف ذهني لا زماني فهي ثابتة معاً في الأزل ولاوجه لذلك فإنما ذكر لايخرجها عن كونها شروطاً حقيقية ولو كانت مقارنة الشرط للمقتضي يخرجه عن كونه شرطاً للزم في وجود المدرك وصحة الحاسة وارتفاع الموانع إذا قارنت الحيية أن تخرج عن كونها شروطاً في المدركية وليس الشرط إلا ما توقف عليه المشروط من غير تأثير فيه ومعلوم أن هذا حال هذه الشروط التي جعلت شروطاً في صفاته تعالى فلو لم يكن موجوداً لما صح أن يكون حياً، ولو لم يكن حياً لما تأتى كونه قادراً.
وأما الأحكام فأحدها: ألمخالفة فإ،ها تقتضي له تعالى مخالفته لسائر الذوات وتقتضيها بشرط الافتراق فيها ولاتقتضي المماثلة إلا تقديراً إذ يستحيل أن يكون له تعالى مثيل على ما سيأتي. وثانيها: صحة كونه معلوماً وتقتضيه له تعالى لا بشرط. وثالثها: كونه تعالى على مثل حكم الواحد منا بكونه ساكن النفس وتقتضيه له تعالى بشرط كونه عالماً وقد صرح ابن متويه وهو الجاري على قواعد المتكلمين بأن هذا الحكم الذي هو سكون النفس من توابع العلم إذ هو موجب عنه، ثم قال: الأقرب أنه تعالى على مثل هذا الحكم الذي يختص به أحدنا يعني سكون النفس لينفصل حاله تعالى عن حال المقلد والمنخب ثم لايلزم أن تكون ذاته تعالى بصفة العلم لكونها أوجبته لأن العلم يقتضيه لغيره وليس هذا سبيل ذاته جل وعز.

(526/1)

وأما الشيخ الحسن فقد ذكر ثبوت هذا الحكم له تعالى في مواضع كثيرة فهذه هي الصفات والأحكام التي تقتضيها الصفة الأخص لابواسطة فأما صحح الصفات مثل صحة أن يقدر وصحة أن يعلم وصحة أن يحيى وصحة الوجود فليست بمقتضاة عنها على الحقيقة وإن أوجبتها لأن من حق المقتضي أن يؤثر في صحة المقتضى ووجوبه وألا يتقدم تأثيره في الصحة على تأثيره في الوجوب، وليس للمصحح هذه صحح فيقال: بأن الصفة الأخص مقتضية لها بمعنى أنها تؤثر في صحتها ووجوبها وإلا أدى إلى التسلسل ولكن هي تجري مجرى المقتضاة إذ هي تابعة لهذه الصفة وواقعة عليها وليس كوقوف ذات على ذات فقد حصل من هذا الوجه في الصحح معنى المقتضى، وفي الصفة الأخص معنى المقتضي.

(527/1)

فإن قيل: من أصولكم أن المقتضي الواحد لايتعدى في الاقتضاء عن المقتضَى الواحد إلى ما زاد عليه. قلتم: وإلا لزم تعديه في الاقتضاء إلى ما لانهاية له واقتضاؤه لما لانهاية له محال وإلا لزم إذ قدرنا ثبوت مقتض آخر من جنس ذلك المقتضي إلا يكون له تأثير في زيادة المقتضيات لأن ما لايتناهى لايصح دخول الزيادة فيه وطردتم ذلك في الجنس الواحد من المقتضيات والأجناس، والنوع الواحد منها، والأنواع فكما اوجبتم ألا يقتضي الجوهرية تحيزين أوجبتم ألا يقتضي تحيزاً وهيئة ونحو ذلك من تمثيلكم وتصويركم، فإذا صح ذلك لزمكم في صفائه تعالى هذه المقتضاة إما أن تثبتوا لكل واحدة منها مقتضياً واحداً فيلزم ثبوت صفات ذاتية متعددة للقديم تعالى فيلزم منه ما ألزمتم أبا علي من أن يكون تعالى في حكم المماثل لنفسه إن كانت تلك الذاتيات متماثلة أو مخالفاً لها إن كانت مختلفة لكنها لاتكون إلا مختلفة إذ مقتضياتها مختلفة فيلزم كونه تعالى مخالفاً لنفسه أو يجعلوا مقتضيها صفة واحدة فيلزمكم إذا تعدت أن تعدى ولاحاضر فتوجب له تعالى من الصفات ما لانهاية له ويلزم إيجابها له تعالى ما يصح عليه وما يستحيل وما لانهاية له من الجنس الواحد والأجناس والنوع الواحد والأنواع من الصفات المختلفة والمتضادة والمتماثلة إذ لاحاضر معقول وهذا محال.

(528/1)

قلنا: إنما وجب ما ذكرته من استحالة اقتضاء المقتضي لأكثر من صفة واحدة ولزوم التعدي إلى ما لانهاية له عند التعدي من واحد إلى ما زاد عليه حيث يكون ذلك المقتضي يكشف

عما يقتضيه بمجرده من دون اعتبار أمر آخر كما مثلت به في التحيز، فأما ماكان كاشفاً عن مقتضيه بكفيته فإنه يجوز في مقتضيه أن يقتضي الجناس والأنواع المتعددة ولايلزم تعديه وهذا حال صفته تعالى الذاتية، فإن ما جعلناها مقتضية له يكشف عنها بكيفيته وهو وجوبه مما دل عليه الفعل بنفسه أو بواسطة أو بواسطتين ولايلزم التعدي لحصول الحاضر ههنا فإن ههنا حاضر لمعقولا فهو أنها لاتوجب إلا ماكشف عنها بكيفيته من الصفات مما دل عليه الفعل بنفسه أو بواسطة أو بواسطتين دون ما لم يدل عليه والعبرة في اقتضائها لما تقتضيه بما ذكرناه لا بالأجناس والأنواع فما دلت عليه أفعاله تعالى من الصفات وتثبت له هذه الكيفية فيها لزم اقتضاء الصفة الذاتية له وتعديها إليه ومالم يكن كذلك لم يلزم اقتضاؤها له ولاتعديها في الاقتضاء إليه.

إذا تقرر ذلك فلم يدل عليه الفعل مما حصلت له تلك الكيفية من الصفات والأحكام إلا ما ذكرناه آنفاً فثبت اقتضاؤها له ولم يلزم تعديها إلى غيره.

فائدة

خواص الصفة الذاتية الثابتة له تعالى دون غيره أربع:

الأولى: أنه لايستحق جنسها وقبيلها غيره تعالى.

الثانية: أنها تقتضي صفات أربعاً على ما تقدم ولايثبت ذلك لغيرها من الصفات.

الثالثة: أنه تعالى لو رئي لما رئي إلا عليها ولاشيء من الصفات الذاتية يشاركها في ذلك فإنما ترى سائر الذوات المرئية على صفاتها المقتضاة وإنما اوجبنا ذلك في حقه تعالى لأن المرئي يرى على أخص أوصافه وهي أخص اوصافه تعالى فأما غيرها من صفاته تعالى فإنه لايختص بجنسها وقبيلها دون ما خالفه فأما المدركات من المحدثات فإن صفاتها المقتضاة هي مختصة بها لايشاركها في جنسها وقبيلها ما خالفها ولو كانت تدرك على صفاتها الذاتية لزم إدراكها حالة العدم وهو محال.

الرابعة: أن الذي يقتضيه من الصفات يكشف عنها بكيفيته بمجرده بخلاف سائر الصفات الذاتية فإن مقتضياتها تكشف عنها بمجردها.

فصل

قوله: (والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب) إلى آخره.

وإنما خص هذا الباب بهذه الأسماء لنه كلام في الصفة التي تصير بها الذات ذاتاً وشيئاً، وهذه

الأسماء بهذا الموضع اخص.
قوله: (لأنه قد جرى مجرى العلم) إلى آخره.
يعني فهو على هذا القول من هذا الباب فأما على القول بأنه بمعنى الإله وأنه ليس يعلم فهو من الأسماء التي بمعنى القادرية.
قوله: (وكذلك سبوح وقدوس) في عدهما من هذا الباب نظر لإفادتهما التنزيه فهما من باب آخر.
قوله: (للإيهام الحاصل فيهما) أما العين فإيهامها للخارجة المخصوصة وغير ذلك من المعاني التي لايجوز في حقه على ما سيأتي في مسألة نفي التجسيم وأما النفس فهي في اللغة موضوعة لمعان لايصح شيء مناه في حقه تعالى منها الروح والدم والجسد والعين، فقال: أصابت فلاناً نفس والنافس العاين، والنفس أيضاً قدر دبغه مما يدبغ به الأديم من القرظ، يقال: هب له نفساً من دباغ. ذكره الجوهري، وقد يقول المتكلمون في صفاته تعالى أو في شيء منها يستحقها لنفسه فيقيمونها مقام الذات، ولعل ذلك من معانيها إلا أن الإيهام يمنع من الإطلاق.
قوله: (تأثيراً مخصوصاً من الأعراض).

يعني بأن يكون تأثيره في ثبوت صفة أو حكم للغير ولاشك في أن ذلك لايجوز في حقه تعالى.
قوله: (تمام ووافر وكامل ونحوه). يعني كزائد وواف وما كان بهذا المعنى.
تنبيه
لايكاد الأصحاب يتعرضون في هذه المسألة لما يلزم المكلف معرفته فيها.
قيل: والعلم بها فرض كفاية لأن المتعين من المعارف ما يحصل به اللطفية وهي حاصلة بمعرفة الله وصفاته الأربع وإنام وجبت معرفتها كفاية لئلا يقطع بنفيها وهو نوع جهل بالله ونفي لما يجب له وهو محرم والتحرز عنه واجب فيكون ذلك كالعلم بحل الشبه في كونه تعالى واجباً على الكفاية.
فصل
قوله: (قد زعم ضرار بن عمرو أن لله تعالى مائية لا يعلمها إلا هو).

اعلم أن هذه المسألة من مهمات مسائل الخلاف فحكى بعض أهل المقالات عن الزيدية والمعتزلة وأكثر الخوارج والمرجئة أنهم يذهبون إلى أنه تعالى ليس بذي ماهية لايعلمها إلا هو بل ذاته تعالى وماهيته يصح أن يعلمها غيره كما يعلمها إما بأن يخلق الله له علماً ضرورياً كما في الآخرة أو بأن ينصب له دليلاً كما في الدنيا مع بقاء التكليف حتى أن الشيخ أبا هاشم رحمه الله أقسم أن الله تعالى لايعلم من ذاته إلا ما يعلمه هو والذي ذهب إليه ضرار بن عمرو وحفص والداري من علماء المجبرة أن له تعالى ماهية يعلمها. قالوا: ولايعلم كنه حقيقة ذاته إلا هو فإنما هو في علم نفسه تعالى على تلك الصفة ويراها أيضاً عليها ثم اختلفوا في رؤية المؤمنين له يوم القيامة هل يكون على تلك الصفة التي كان يختص بعلمها ويرى نفسه عليها فيدركونه تعالى عليها ويعلمونه بكنه حقيقته أو لا فمنع بعضهم من ذلك وتوقف آخرون وهو الذي يقضي به كلام ابن الخطيب والذي حكاه افمام يحيى في التمهيد أن أكثر المتكلمين من المعتزلة وغيرهم ذهبوا إلى أن حقيقة ذاته تعالى وجميع صفاته معلومة لنا كعلمه تعالى بحقيقة ذاته، وذهب بعض المتكلمين وبعض الصوفية ومحققوا الأشعرية كالجويني والغزالي والقاضي منهم إلى أن خاصة ذاته تعالى غير معلومة لنا.

قال عليه السلام: إن حقيقة ذاته تعالى وكنهها غير معلوم لنا وأما ضرار فإن قصدنا لمائيته ما يعنيه بخصوصية الذات وحقيقتها وأنه لايعلمها إلا هو فهذا جيد، وإن أراد بالمائية صفة زائدة على حقيقة ذاته كما يزعمه أبو هاشم فهذا غير سديد لأن من قال أن له تعالى صفة قال: إ،ها معلومة لنا فلا معنى لقوله لا يعلمها إلا هو. أنتهى.

(532/1)

وقد علمت بهذا ضعف ما حكاه بعض أصحابنا المتأخرين فإن ظاهر حكايته تقضي بالتسوية بين قول الإمام يحيى وأبي الحسين وقول حفص وضرار في أنهم جميعاً يثبتون صفة لايعلمها إلا هو تعالى، فإن الإمام يحيى ومن معه لايثبتون صفة وبهذا يعرف الفرق بين قولهم وقول ضرار، فإنه يثبت صفة لايعلمها إلا هو وهو معنى قوله بالمائية وقد ذكر بعض المتأخرين أن القول بأن حقيقة ذاته تعالى غير معلومة وأنه لايمكن العلم بكنهها هو قول أمير المؤمنين وسيد الوصيين كما قرره شارح كلامه عليه السلام في قوله كرم الله وجهه: امتنع منها بها وإليها حاكمها. أي امتنع من العقول بمعرفة العقول بعجزها عن إدراكه والإحطة به وإليها حاكمها أي جعلها محكمة في ذلك لأنه نزلها منزلة الخصم المدعي والخصم لايحكم إلا حيث يتضح الحجة ويفتضح جاحدها فلا يرضى لنفسه بدعوى ما يعلم كل عاقل كذبه فيه.

ثم قال: ولايعلم لعلي عليه السلام مخالف في الصدر الأول ولا أنكر عليه كلامه هذا أحد، وذكر ابن أبي الحديد مع اعتزاله أنه قول لم يزل فضلاء العقلاء عليه ولعبد الحميد بن أبي الحديد في التصريح بمذهبه في ذلك وهو عدم إحاطة العلم بكنه ذاته تعالى نظم متكرر فمنه:

فيك يا أغلوطة الفكر ... هام عقلي وانقضى عمري

سافرت فيك العقول فما ... ربحت إلا عنى السفر

رجعت حسرى وما وقفت ... لا على عين ولا أثر

فلجى الله الأولى زعموا ... أنك المعروف بالنظر

كذبوا أن الذي زعموا ... خارج عن قوة البشر

وله أيضاً في ذلك:

والله ما موسى ولاعيـ ... ـسى المسيح ولا محمد

عرفوا ولاجبريل وهو ... إلى محل القدس يصعد

من كنه ذاتك غير أنـ ... ـك واحد في الذات سرمد

عرفوا إضافات ويفنا ... والحقيقة ليس توجد

(533/1)

أشار في هذا البيت الآخر إلى ما يذهب إليه أهل هذه المقالة جميعهم من أن المعلوم منه تعالى ليس إلا الوجود والصفات السلبية نحو كونه ليس بجسيم ولا عرض ولامحتاج، والصفات الإضافية نحو قادر وعالم وحي. قالوا: العلم بهذه الأمور وإن كان مميزاً للذات وفاصلاً لها عن سائر الذوات فليس علماً بكنه تلك الذات وحقيقتها. وله أيضاً:

قد حار في أنفس كل الورى ... والفكر فيك قد غدا ضائعا

من جهل الصنعة عجزاً فما ... أجدره أن يجهل الصانعا

واختلف القائلون بهذه المقالة وهي أنا لانعلم حقيقة ذاته تعالى في الدنيا في هل يطرد المنع من ذلك فلا نعلمها في الآخرة كما لانعلمها في الدنيا أو يختص بدار الدنيا فمنهم من اطلق المنع ومنهم من خصه بالدنيا فقط ومنهم من توقف.

وقد احتج الجمهور من أصحابنا على صحة ما يقولونه وفساد ما يذهب إليه من خالفهم في ذلك أما ما احتجوا به لصحة ما ذهبوا إليه فوجوه ثلاثة:

الأول: أنه تعالى قد كلفنا معرفة وحدانيته وذلك يتوقف على معرفة حقيقته لأن من لايعلم العالم ولا الحادث مثلاً لم يمكنه العلم بأن العالم حادث فلو لم يكن لنا طريق إلى معرفة

حقيقة ذاته لم تكن ممكنة عقلاً مع وجوبها شرعاً لكان ذلك تكليفاً لما لايطاق واعترض بأنا إنما كلفنا بمعرفة الربوبية والأسماء الحسنى ونفي الثانيونفي التشبيه ونفي الظلم وكل نقص وهذه كلها نعوت عرية عن معرفة الماهية وقد ذكر معنى هذا الجواب الإمام يحيى فإنه قال: والجواب عما أوردوه بحرف واحد وهو: إن العلم الجملي يكفي في العلم بالوحدانية والإلهية والعلم بالحقيقة هو أمر وراء ذلك الأمر الذي ذكروه.

(534/1)

الوجه الثاني: أنا نحكم على ذاته تعالى بهذه الأحكام الثبوتية والسلبية والحكم على الشيء مسبوق بمعرفة المحكوم عليه وربما يقولون للخصوم قد حكمتم على خصوصية ذاته تعالى بأنها غير معلومة والحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات متأخر عن تصور حقيقة المحكوم عليه فإذن الحكم على تلك الحقيقة بكونها غير معلومة يتوقف على كونها معلومة وفيه تمام غرضنا.

واعترضه الإمام يحيى بأن التصور الجملي كاف في الحكم على الشيء بالنفي والإثبات والإشكال أنا نعرف حقيقة ذاته جملة وإنما الخلاف في التعيين والتفصيل.

الوجه الثالث: أن حقيقة ذاته التي ذهبوا إلى أنها غير معلومة عبارة عن الذات المقيدة بوجوب الإنصاف بهذه الصفات السلوب والإضافات ومطلق الذات معلوم وهذا القيد أيضاً معلوم فيجب إذاً أن تكون ذاته المخصوصة معلومة لامحالة.

واعترضه الإمام يحيى بأنه إنما يستقيم لو قلنا بأن ذاته تعالى مساوية لسائر الذوات في أصل الذاتية ثم أنه خالفها بهذا القيد وهو وجوب هذه الصفات السلبية والإضافة لكنا قد بينا بطلان ذلك وأن مخالفته تعالى لسائر الذوات بحقيقته المخصوصة وأنه ليس بين ماهيته وسائر الماهيات اشتراك أصلاً.

وأما ما ذكره أصحابنا في بطلان قول المخالفين فقد أبطلوا كلامهم جميعاً بأنه لا معنى لماهيته تعالى إلا أنه ذات غير ذات الجسم والعرض، وهذا قد علمناه فلم يختص تعالى بأن علم من ماهيته غير ما علمناه واستدلوا على بطلان ما قاله ضرار وحفص خاصة بما ذكره المصنف.

قوله: (فهو صحيح) يقال: كيف يتأتى ذلك مع أنك لاتقول بصحة ما يقوله أبو الحسين من أنه ذات مخصوصة تفارق بنفسها سائر الذوات.

قوله: (لأنه لايقال في الله ما هو ولا أي شيء ما هو).

يعني فيقال لأجل ذلك أن له ماهية او مائية وقد اختلف في جواز إطلاق لفظ الماهية على

ذاته تعالى فمنهم من منعه وهو ظاهر كلام المصنف ومنهم من أثبته مالم يوهم الخطأ تكييفاً كان أو غيره. قيل: وهو الصحيح.

(535/1)

قوله: (وليس لها حكم) إلى آخره.

يقال: إنما يتأى ذلك لو عنى ضرار بتلك الصفة ما عنيتم بالصفة الأخص وأثبت من اقتضائها وأحكامها ما تثبتونه ولكن بعيد عن هذا فلا يلحظ إليه.

تنبيه

الذي احتج به المخالفون جميعاً لصحة مذهبهم وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أنا إذا أخبرنا أنفسنا ورجعنا إليها وجدناها لاتعلم حقيقة شيء من الأشياء مفصلاً إلا من وجهين: أحدهما الحس بحر العلم بمدركات الحواس الخمس. وثانيهما: الوجدان من النفس مثل علمنا بحقيقة الألم واللذة والجوع والعطش، فأما سائر الأشياء فلا طريق لنا إلى معرفتها إلا على الوجه الجملي، والإدراك يستحيل في حقه تعالى ويستحيل أن يجد من أنفسنا معرفة حقيقية فوجب القطع بأنا لانعلمها وهو المقصود.

الوجه الثاني: أن المعلوم لنا منه تعالى ليس إلا الصفات السلبية والإضافية وشيء منها ليس نفس حقيقته. بيان ذلك أن الذي عرفناه من الصفات الإضافية هو أنه يمكنه أن يوجد الأشياء وألا يوجدها وهو معنى القادرية وأنه يمكنه أن يوجدها محكمة وهو معنى العالمية والذي عرفناه من الصفات السلبية أنه غير متحيز ولا حال في جهة ولامحل لشيء ولا حال في شيء والموصوف بصفات الأجسام من الشهوة والنفرة والألم واللذة وكلها إضافات وسلوب فإذا تصفحنا ما علمنا منه تعالى فليس إلا هذه الأمور ونحن نعلم ضرورة أن الإضافات والسلوب لابد لها من ذات مستقلة بنفسها متقومة بحقيقتها تكون موصوفة بهذه السلوب والإضافات فإذا كنا لانعلم حقيقة الذات الموصوفة بهذه السلوب والإضافات ثبت أنا لانعرف حقيقة ذاته تعالى ذكر هذين الوجهين الإمام يحيى.

الوجه الثالث: أنه لاكلام في صحة قولنا: الله أعلم بنفسه ولايصح ذلك إلا وهو يعلم من نفسه ما لانعلمه.

(536/1)

وأجيب عن هذا الوجه بأن معنى ذلك أنه يعلم من تعلق ذاته وتفاصيل مقدوراته ومعلوماته ما لانعلمه وذلك خارج عما نحن فيه أو يكون المراد أن عالميته تعالى واجبة ذاتية وعالميتنا جائزة معنوية وإن كان المعلوم واحداً واحتجوا أيضاً بقوله تعالى: {ولايحيطون به علماً} وبأن موسى عليه السلام أجاب فرعون عن قوله: وما رب العالمين؟ بالنعت فقط حيث قال: {رب السموات والأرض} لتعذر الجواب بالماهية وقد قيل:

حقيقة المرء قطعاً ليس يعلمها ... فكيف ماهية الجبار في القدم

وأما الذي ذكره ضرار خاصة في الاحتجاج لمذهبه فقد استوفاه المصنف وأجاب عنه.

قوله: (أما أن يكون الطريق إليه الإساس أو تأثيره أو حكمه).

أراد بالتأثير ههنا الفعل وبالحكم الموجب سواء كان صفة أو حكماً.

قوله: (ألا ترى أنا نعلم القدرة والحياة) إلى آخره.

قد تقدم ذكر كلام الإمام يحيى وفيه تصريح بألا نعلم إلا حقيقة المدرك والموجود من النفس.

قوله: (فهو وإن علمها من نفسه ضرورة على الجملة).

يعني فأما التفصيل فلا يعلمه إلا دلالة وهو أن له مثلاً بكونه مشتهياً حالاً موجبه عن معنى ليس الإرادة ولا غيرها فإن أحدنا وإن وجد نفسه مشتهية فهو لايجد أن الشهوة ذات ليست بصفة ونحو ذلك من التفصيل.

قوله: (فغيره يعلمها بالدلالة).

أما كونه مريداً فمن أصول أصحابنا أنا لانعلم أن الغير مريد في الشاهد إلا بالضرورة أو غالب الظن، فأما بالدلالة فلا كما سيأتي، ولعل الأمر في كونه مشتهياً كذلك فإنا نعلم بالضرورة شهوة الجائع الجوع الشديد للطعام الطيب فأما بالدلالة فلا يمكن إلا أن يكون بخبر صادق والله أعلم.

قوله: (قال أليس أحدنا يجد مزية للعلم الضروري على العلم الاستدلالي).

(537/1)

يعني فإذا كنا نعلمه في الآخرة ضرورة كان تميز علمنا الضروري به عن علمنا الاستدلالي بأن يتعلق بماهيته أو يكون مراده فهلا كان لعلم الله تعالى الذي هو في حكم الضروري بل أعلى درجة منه مزية على علمنا به الذي هو استدلالي وجواب المصنف يقضي بأن هذا مراده.

قوله: (لأمر يرجع إلى طريقهما).

يعني فلما كانت طرق الضروري من الإدراك والأخبار المتواترة ونحو ذلك أوضح من طرق

الإستدلالي من النظر وخبر الصادق كان للضروري مزية على الاستدلالي إلا أن هذا الفرق إنما يتأتى فيما كان إليه طريق.

ويلحق بما تقدم فائدة عظيمة النفع في التوحيد

وهي أنه يليق بكل ذي عقل وافر وحلم راسخ من أهل الدين المستبين والمعرفة الحقيقية واليقين عند أن يلقى إليه الشيطان نعوذ بالله منه الوسوسة ويبعثه على التفكر في ذات الباري تعالى جل وعلا ويقول له كيف هذه الذات التي أراك تعبدها وما حقيقتها وصورتها ألاّ تصغي إلى ذلك أذناً ولاتصرف إليه قلباً ولا يشتغل بما يلقى إليه من ذلك فإن هذا الوسواس أعظم ما يتوصل به الشيطان إلى ضلال المكلف وكفره وإلحاده وقد روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم على ما روى كثير التكرار للإقرار بالله ووحدانيته وصفاته والنظر في ملكوت الله تعالى الدالة على ذلك، وكان صلى اللّه عليه وآله وسلم كثيراً ما يأمر بالنظر فيها وينهى عن النظر في ذاته تعالى، فقد روي عنه أنه قال: ((تفكروا في الخلق ولاتفكروا في الخالق فإنكم لن تقدروا قدره)) .

(538/1)

وقد سلك أمير المؤمنين كرم الله وجهه هذه المحجة في أقواله فإن من كلامه عليه السلام في ذلك: ((من تفكر في خلق الله وحد ومن تفكر في الله ألحد)) . وقال عليه السلام في خطبة الأشباح وهي ما ذكره في نهج البلاغة مخاطباً لرجل أتاه فقال: يا أمير المؤمنين صف لنا ربنا لنزداد له حباً وبه معرفة فغضب عليه السلام ونادى الصلاة جامعة فاجتمع الناس حتى غص المسجد بأهله فصعد المنبر وهو مغضب فحمد الله وصلى على النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم واسترسل في الخطبة إلى أن قال: ((فانظر أيها السائل فما دلك القرآن عليه من صفته فأتم به واستضيء بنور هدايته وما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه ولافي سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأئمة الهدى أثره فكل علمه إلى الله تعالى فإن ذلك منتهى حق الله عليك واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أعياهم الإقرار بحكمة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب فمدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول مالم يحيطوا به علماً وسمى تركهم التعمق فيما لم يكلفوا البحث عن كنهه رسوخاً، فاقتصر على ذلك ولاتقدر عظمة الله تعالى على قدر عقلك فتكون من الهالكين هو القادر الذي إذا ارتمت الأوهام لتدرك كنه منقطع قدرته فحاول الفكر المبرأ من خطر الوسواس أن يقع عليه في عميقات ملكوته فتولهت القلوب إليه لتجري في كيفية صفاته وغمضت مداخل العقول في حيث لاتبلغه الصفات لتناول

عظيم ذاته ردعها عن اقتحام السدد المضروبة دون العيوب فرجعت إذ جبهت معترفة بأنه لاينال تجوز الاعتصاف كنه معرفته ولايخطر ببال أولى الرويات خاطرة من تقدير جلال عزته))
إلى أن قال: ((فصار كلما خلق حجة له ودليلاً عليه وإن كان خلقاً صامتاً فحجته بالتدبير ناطقة ودلالته على المبدي قائمة)) .
ومن كلامه عليه السلام: ((إن الله تعالى لا من شيء ولا في شيء ولا على شيء)) .

(539/1)

ومن كلامه عليه السلام: ((لم تحط به الأوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع عنها وإليها حاكمها)) والأوهام ههنا العقول، وقد تقدم تفسير كلامه هذا.
ومن كلام الإمام ترجمان الدين نجم آل الرسول القاسم بن إبراهيم عليه السلام: ((جعل الله في المكلفين شيئين وهما العقل والروح وهما قوام الإنسان لدينه ودنياه وقد حواهما جسمه وهو يعجز عن صفتهما وماهيتهما فكيف يتعدى بجهله إلى عرفان ماهية الخالق الذي ليس كمثله شيء ومن لم يعرف عقله وروحه والملائكة والجن والنجوم وهذه مدركة أو في حكمها فكيف يرمي به نفسه المسكينة إلى معرفة القديم قبل كل موجود والآخر بعد كل شيء الذي لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير)) وهذا تصريح منه عليه السلام بعدم إمكان الوصول إلى معرفة الحقيقة وكنه الذات.
وعن بعض الصالحين أنه قال في الله: ((أوحده ولا أحده أؤمن به ولاأ:يفه وما خطر على قلبي فهو تعالى خلافه)) .
وحكي عن الإمام الشافعي أنه قال: ((من انتهض لطلب مدبره فانتهى إلى موجود ينتهي إليه فكره فهو مشبه وإ، اطمأن إلى العدم الصرف فهو معطل وإن اطمأن إلى موجود واعترف بالعجز عن إدراكه فهو مصدق)) قيل: وهو معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام:
العجز عن درك الإدراك إدراك ... والبحث عن فحص كنه الذات إشراك
فهذه الفائدة تنطوي على كلام سيد البشر وكلام وصيه الصديق الأكبر وإمام التوحيد والعدل وكلام غيرهما من أئمة الإسلام فجدير بكل عاقل الاعتماد عليها والرجوع في هذا الشأن إليها نسأل الله أن يمدنا بمواد التوفيق ويهدينا إلى سواء الطريق.

(540/1)

القول في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات

التي هي القادرية والعالمية والحيية والوجود فأما صفة الذات والمدركية فقد مضى ما فيه كفاية في بيان كيفية استحقاقه تعالى لهما، واعلم أن هذا الفصل لايكمل التوحيد ويتم المعرفة إلا به فإنه ينطوي على نفي المعاني القديمة والاستدلال على بطلانها وبيان أنه يستحق هذه الصفات لذاته ولذلك يثبت أنه لايجوز خروجه عنها، وأنه قادر على جميع أجناس المقدورات عالم بجميع أعيان المعلومات، وبذلك يثبت عدله وحكمته وننزهه عن القبائح لعلمه بقبحها واستغنائه عنها فظهر بذلك عظم الحاجة إلى هذا الفصل، وسمي بفصل الكيفية لأنه كلام في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات مطابقة بالإسم للمعنى ووجه اتصاله بما تقدم من الصفات ظاهر، وهو كلام في كيفية استحقاقها فهو كالجزء منها وبتمامه يتم العلم بها.

قوله: (أتفق أهل العدل على أنه يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته).

يعني فالأول كلام أبي علي ومن قبله من أهل العدل ومن تعبه ممن بعده منهم، والثاني قول أبي هاشم وجمهور المتأخرين وأبو علي وأصحابه يسلمون أنه لو لم يستحقها لما هو عليه في ذاته كما يقوله أبو هاشم دون ما يقوله أ÷ل الجبر وأبو هاشم وأصحابه يسلمون أنه لو لم يستحقها لما هو عليه في ذاته لاستحقها لذاته وهم متفقون جميعاً على أنه تعالى لايحتاج في ثبوتها إلى مؤثر إذ لايجعلونها مستحقة بالفاعل ولا لمعنى ولا لسبب وأبو هاشم وأصحابه وإ، قالوا بأنها مقتضاة فالمقتضي غير مؤثر على التحقيق.

فإن قيل: كيف قال المصنف اتفق أ÷ل العدل على أنه يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته وأبو الحسين وأصحابه النافون للأحوال غير داخلين في ذلك وهم من أعيان أهل العدل؟

قلنا: بل هم من القائلين أنه يستحقها لذاته وإن جعلوها تعلقات لا صفات فإنهم يضيفون التعلق الحاصل له تعالى بكونه قادراً وعالماً إلى ذاته من غير واسطة فهم يقولون أن القديم تعالى قادر وعالم لذاته وحقيقته المخصوصة توجب هذا التعلق من غير واسطة أمر زائد حكاه الإمام يحيى.

قال: ويمكن أن يكون هذا قول المتقدمين من المعتزلة فإنهم أطلقوا القول بأنه يستحقها لذاته ولم يخوضوا خوض المتأخرين فيجب حمل قولهم على ذلك.

قوله: (فقالت الصفاتية) يعني سليمان بن جرير الإمامي وأصحابه.

قوله: (وقال بان كلاب أزلية).

اعلم أنه لافرق بين قوله وقول الأشعري لأن الأزلي هو القديم إلا أن ابن كلاب لم يتجاسر على إطلاق القول بقدمها للإجماع على أنه لاقديم مع الله تعالى وتجاسر الأشعري على ذلك لوقاحته.

قوله: (وقال الأشعري قديمة) أي المعاني التي يستحق الباري كونه قادراً عالماً حياً لأجلها قديمة. وقد ذكر ابن الملاحمي في معتمده أنهم يقولون كذلك في كونه مريداً كارهاً سميعاً بصيراً مدركاً وأنهم يصرحون بأنه يستحق هذه الصفات جميعها لمعان قديمة.

قال الإمام يحيى: وأما الأشعرية فاتفقوا على إثبات المعاني القديمة ثم اختلفوا فنفاة الأحوال منهم يقولون العلم هو نفس العالمية والقدرة هي نفس القادرية ثم هذه الصفة عندهم معلومة بنفسها موجودة في ذاتها وهو مذهب الأشعري وابن كلاب وهو قول المتأخرين من محققيهم وأما مثبتوا الأحوال منهم فعندهم أن القادرية والعالمية والحيية صفات مضافة إلى المعاني وأنه تعالى كما هو موصوف بهذه الصفات فهو موصوف بالمعاني وهذا مذهب القاضي منهم وهو قول الكرامية.

قوله: (لم يصح المنع من وصفها).

اعلم أولاً أن مرادهم بأنها لاتوصف أنه لايعبر عنها بعبارة يكون وصفها لها وهو لايستقيم مع إثباتهم لها معاني.

قوله: (شبهتهم أنها لاتقوم بنفسها).

أي لاتستقل بمجردها من دون أن تستند إلى ذات وتثبت لها وتكون مترتبة في الثبوت عليها.

(542/1)

قوله: (ونحو ذلك).

يعني من وصفكم لها كقولكم أنها لاتوصف وأنها لاتقوم بنفسها.

قوله: (فإن وصفها لاتقتضي قيام).

معنى بها يعني كوصفنا لها بأنها موجودة أو معدومة أو محدثة أو باقية أو غير باقية أو غير ذلك مما نصفها به.

قوله: (ونحو ذلك) يعني كمبدئ ومعيد وموجد وما جرى هذا المجرى.

قوله: (ولنعد إلى إبطال قول الجميع) يعني جميع أهل الجبر من الكلابية والأشعرية والصفاتية والكرامية.

قوله: (لاطريق إليها) يعني وإذا لم يكن إليها طريق لم يجز إثباتها بل يجب نفيها إذا كان

لايمكن أن يكون إليها طريق وهذا حال هذه المعاني، وهذا بناء على ما تقدم، وفيه من الاعتراض ما قد عرفت ومن العلماء من قال لايوجب عدم الطريق إلى الشيء نفيه إلا في ثلاثة مواضع:

أحدها: عدم المعلول فإنه يدل على ألا علة.

الثاني: عدم ظهور المعجز على مدعي النبوة فإنه يدل على بطلان نبوته.

الثالث: إذا كانت الذات لايصح خلوها عن صفتين ضدين على البدل فإن خلو الذات عن إحداهما طريق إلى ثبوت الثانية وهذا المثال الثالث ليس من هذا الباب فإيراده هنا ليس بسديد.

قوله: (لأن وجود المعاني والحال هذه كعدمها).

يعني مع كون الصفات واجبة لأن الصفة الواجبة هي التي يستحيل خلافها عند إمكانها ومع كونها كذلك لاحاجة بها إلى المعنى فثبوتها مع وجوده وعدمه على سواء.

قوله: (بأمر منفصل) يعني الذات من فاعل أو علة واحترز بقوله منفصل عن المقتضي لن لاصفة الواجبة يصح تعليلها به إلا أنه غير منفصل عن الذات بل هو صفة ثابتة لها.

قوله: (وكذلك صفات المعاني) يعني الذاتية والمقتضاة.

قوله: (وسائر صفات الأجناس) أراد به إدخال الجواهر في ذلك فإن صفاتها الذاتية والمقتضاة كصفات المعاني في أنها تستغني عن المعنى.

قوله: (وإذا كانت صفات الباري واجبة) يعني القادرية والعالمية والحيية.

قوله: (استغنت عن المعاني كالوجود وكصفات الأجناس) يعني وجود الباري تعالى وصفات الأجناس الذاتية والمقتضاة.

(543/1)

وقد أورد الشيخ أبو الحسين على هذا الدليل اعتراضين:

أحدهما: ما تريدون بقولكم صفات الباري تعالى واجبة هل تريدون أن مجرد ذاته كاف في ثبوتها وأنها لاتفتقر إلى غيره فهذا محل النزاع، ومسألة الخلاف، فكيف تجعلون نفس مذهبكم دليلاً أو تريدون أنها ثابتة له تعالى فليس ثبوت صفة للذات توجب استغناءها عن علة؟

والجواب: أنا لانعني بالوجوب أي الوجهين اللذين ذكرت ولكن نعني بالوجوب ثبوتها له في الأزل واستحالة انفكاكه عنها والخصم يسلم ذلك.

وثانيهما: أن قياسكم على صفات المعاني والأجناس بناء على ثبوت المعاني وثبوت صفات

للأجناس وهو غير مسلم وإ، سلمناه فإن استغناء صفات الأجناس عن العلة لكون الذات كافية في ثبوتها ولم تثبت لكم الآن أن ذاته تعالى كافية في ثبوت صفاته فإن ذلك لايثبت إلا بعد إبطال أن يستحقها لمعنى.

والجواب: أنه قد تقرر ثبوت المعاني وصفات الأجناس بما تقدم، وأما قوله أن صفات الأجناس استغنت عن العلة لكون الذات كافية في ثبوتها فيقال له: ولم كانت الذات كافية في ثبوتها فإن ذلك إنما هو لوجوبها فإذا كانت صفات الباري تعالى واجبة كانت ذاته أيضاً كافية في ثبوتها له. وأام قوله: ولم يثبت لكم أن ذات الباري تعالى كافية في ثبوت صفاته. فيقال فيه: لم نستدل بأنها كافية على أنه لايستحقها لمعاني ولو كان كذلك لزمنا الدور كما ذكره لكن استدللنا باستحالة الانفكاك عنها وحصولها في الأزل على الاستغناء والعلة الجامعة بينها وبين صفات الأجناس ما ذكرناه من استحالة خلافها عند إمكانها والخصم لاينازع في ذلك.

قوله: (فالله أحق بأن لايحتاج إلى معنى).

يعني لأن ذلك يقدح فيما قد تقرر من استغنائه تعالى عن غيره ولأنه يؤدي إلى النقصان وعدم الكمال إذ الحاجة من صفات النقص وهي مستحيلة عليه تعالى فكان أحق بالاستغناء من غيره.

قوله: (بل قد وافق فيه أكثر الملحدة).

(544/1)

يريد بالملحدة نفاة الصانع المختار الملحدين بإ،كاره وعنى بأكثرهم من أثبت مؤثراً موجباً كالفلاسفة والباطنية فإنهم يدينون بأن المؤثر في العالم لايحتاج في وجوده إلى معنى.

قوله: (فأما بالتفسير الذي يريدونه في هذه المسألة) إلى آخره.

يعني من إيجاب الصفة لا الحلول وبالجملة فيقال لهم: إن أردتم بالقيام الحلول فهو كما يستحيل في حق المعنى يستحيل في حقه تعالى وإن أردتم به إيجاب الصفة فقط فهو كما لايستحيل عليه تعالى عندكم لايستحيل في حق المعنى فإذا أجزتم قيام المعنى ف يحقه تعالى مع أنه غير متحيز ولامحل فجوزوه في حق المعاني وإ، كانت غير محال ولا متحيزه فإن حالها في استحالة الحلول لايزيد على حاله تعالى.

قوله: (وهذا هو أصل دليل المخالف) .

يعني كما تقدم في ذكر ما استدل به الرازي على حدوث العالم فإذا كان دليلاً على حدوثه كان دليلاً على حدوث المعاني لقيامه في حقها.

قوله: (وذلك الغير ليس بمؤثر فيها عندهم).

يعني الله تعالى فإنهم لايثبتون له تأثيراً فيها لاتأثير وجوب ولاتأثير اختيار وكذلك لايثبت لغيره من المحدثين فيها تأثير.

قوله: (وأيضاً فهي ليست بأغيار لله تعالى عندهم).

يعني فكيف يكون مؤثراً فيما ليس بمغاير له فإن هذا مما لايتصور وكيف يكون ما هو واجب الوجود من غيره ممكن الوجود من ذاته ليس بغير لما هو واجب الوجود من ذاته فقط.

قوله: (لاسيما وفي ذلك مشابهة القائلين بالأفلاك والعقول).

يعني من حيث أنه جعلها واجبة الوجود من جهته تعالى كما أن أهل العقول جعلوا العقل الأول واجب الوجود من جهته تعالى حيث أثبت ذواتاً قديمة معه تعالى كإثباتهم للعقول القديمة عندهم معه تعالى فهذا وجه الشبه بين قوله وقولهم.

قوله: (طريقة أخرى قد وقع الإجماع وقامت الدلالة على أن الله تعالى ليس بمحتاج).

(545/1)

فيه سؤال وهو أن يقال: ألاستدلال بالسمع على أنه ليس بمحتاج لايصح لترتب صحته على عدم الحاجة ثم أن الذي قامت الدلالة عليه أنه ليس بمحتاج بمعنى الانتفاع والتضرر فأما بهذا المعنى الذي ذكرته المجبرة فلا.

والجواب: أما الاستدلال بالإجماع ههنا فهو صحيح لأنه مما يتوقف صحة السمع على نفي الحاجة بمعنى الانتفاع والاستضرار، ولو قدرنا عدم صحة الاستدلال به فالاحتجاج به ههنا من باب الاستظهار على الخصم بما لاينكر كونه دليلا. وأما قوله: أن الذي قامت عليه الدلالة.. إلى آخره. فيقال: كما قامت على نفي الحاجة بذلك المعنى فقد قامت على نفيها بهذا المعنى فإن الدليل قد دل على أنه لايحتاج في وجوده إلى غيره وإلا أدى إلى التسلسل.

قوله: (لو انتفت عن الله تعالى ولم توجد أضدادها لكان في ذلك عدمه).

يقال: كيف اتفاقهم على هذا وإنما يتصور على قول من يجعله تعالى موجوداً لمعنى هو الوجود فأما من جعله تعالى موجوداً لذاته أو جعل وجوده نفس ذاته منهم فلا يتصور أن يكون من مذهبه أن عدم العلم والقدرة والحياة لو قدر مؤثر في عدمه تعالى.

والجواب لعل من مذهبهم أنه تعالى يستحيل انفكاكه عنها وانفكاكها عنه وحصوله موجوداً من دونها أو أضدادها وحصولها موجودة من دونه تعالى وقد فهم ذلك من قولهم لا هي الله تعالى ولا هي غيره ثم فسروا الغيرين بأنهما كل موجودين يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر فلولا

أنهم يقولون أنه لايصح وجوده تعالى مع عدمها للزمهم أن يكون غيراً لها ويكون مذهبهم في ذلك كمذهب أبي علي في الأجسام، وهو أنه لايجوز انفكاكها عما يحتمله أو ضده ولا وجودها من دون ذلك، فعلى هذا يكون من قولهم أنها لو عدمت لدل عدمها على عدمه جل وتعالى عن ذلك وإلا بطل القول باستحالة الانفكاك.

نعم الاستدلال بالإجماع إنما يستقيم على بطلان قولهم بالحاجة إليها لابنفس المعاني.

قوله: (بأن يصير ميتاً عاجزاً جاهلاً).

(546/1)

يعني لحصول الموت والعجز والجهل التي هي أضداد للحياة والقدرة والعلم عندهم. وقوله: ونحو ذلك. لاوجه لزيادته لأن لاذي يثبت بثبوت ضده النقض في حقه تعال هي هذه المعاني الثلاثة فأما ضد الإرادة القديمة فلا يحصل بحصوله نقص وليس هذا موضع الكلام فيه اللهم إلا أن يريد أضداد السمع والبصر والإدراك على قول من يجعله سميعاً بصيراً المعنيين إذا كانوا يقولون بأن لهذه المعاني أضداداً كأحد قولي أبي علي في إدراك الرؤية فإنه يجعل له ضدا هو العمى.

قوله: (الامتناع من إ"لاق العبارة).

يعني بأن يقولوا أنا لانقول بأنه تعالى محتاج إلى هذه المعاني بل نقول ليس بمحتاج إليها لأنهم قد أثبتوا المعاني وأثبتوا معنى الحاجة إليها فلا تعويل على العبارات كما قلنا لهم حيث ألزمناهم على نسبة أفعال العباد إليه أن يكون ظالماً تعالى عن ذلك.

قوله: (طريقة أخرى).

(547/1)

تلخيص هذه الطريقة أنه لابد لهذه المعاني من صفات لأجلها تخالف مخالفها وتوجب موجبها وتتعلق بمتعلقها وتضاد ضدها لما قد تقرر من أن المخالفة والإيجاب والتعلق والتضاد أحكام لاتثبت إلا لصفات وإلا لزم في كل ذات أن تكون مخالفة لغيرها على الإطلاق موجبة لحكم من الأحكام متعلقة بشيء من المتعلقات مضادة لشيء من الذوات، فأما أن يستحقها أي إما أن يستحق المعاني صفاتها التي لأجلها خالفت وأوجبت وتعلقت وصارت لمعان أخرى فيلزم التسلسل لأن هذه المعاني التي اوجبت صفات تلك المعاني لها أيضاً صفات تحتاج في ثبوتها

لها إلى معان إذ لافرق أو تستحق المعاني الموجبة لصفات الله تعالى على زعمهم هذه الصفات لذاتها لا لمعنى فالله أحق أن يستحق صفاته لذاته إذ نفي الحاجة عنه تعالى واجب ولا يجب نفيها عن المعاني وهو تعالى المختص بالكمال في ذاته وصفاته ومن الكمال ألا يحتاج إلى غيره وإذا ثبت استحقاقه تعالى لصفاته لذاته فلا حاجة عند ثبوتها له ذاته إلى معان إذ معنى ثبوتها للذات أن يستغني بمجردها في حصولها له ولايحتاج فيها إلى غيرها من معنى وغيره.

ويرد على هذه الطريقة سؤال وتقريره أنه إنما وجب كون صفات المعاني التي لأجلها تخالف وتوجب وتتعلق وتضاد ذاتية لأن إيجاب تلك الأحكام المذكورة لاتكون إلا لصفات ذاتية على ما قد تقرر لا لما ذكرتموه من أن في خلاف ذلك لزوم التسلسل بخلاف صفات الباري تعالى المذكورة فإنه لم يحصل فيها من الدلالة ما حصل في صفات المعاني، ونحن نسلم أن الذي لأجله تخالف مخالفة من الصفات هو ذاتي، فأما القادرية والعالمية ونحوهما فلا وقولكم الله تعالى أحق أن يستحق صفاته لذاته غير مسلم إلا لو كانت صفاته تعالى من جنس صفاتها، فأما وهي من جنس آخر فلا.

(548/1)

فصل في أنه لايجوز أن يستحقها لمعان قديمة

قوله: (كما يقوله جمهور المجبرة). أراد الأشعرية والكلابية والكرامية.

قوله: (وهذا وإن كان قد دخل فيما تقدم) يعني أن إبطال أن يستحقها لمعان قديمة قد دخل فيما تقدم إذ ما تقدم من الطرق إبطال لأن يستحقها لمعان مطلقاً سواء قيل بأنها قديمة أو غير قديمة وحالة أو غير حالة فقد شمل ذلك إبطال جميع مذاهب المخالفين.

قوله: (كما سيخص غيره) يعني وهو إبطال أن يستحقها لمعان محدثة.

قوله: (فنقول لو استحقها لمعان قديمة لوجب أن تكون أمثالا لله تعالى لمشاركتها له في القدم).

اعلم أن هذا الدليل مما يعتمده أصحابنا في إبطال المعاني القديمة ولهم فيه تحريرات وتفريعات وجملة ما ينبني عليه من الأصول أربعة:

أحدها: أنه تعالى مخالف لغيره من لاذوات وهذا الأصل ظاهر لانزاع فيه.

وثانيها: أنه خالفها بكونه قديماً ودليله أن المخالفة إنما تكون بالافتراق في الصفة الذاتية والقدم صفة ذاتية على مذهب أبي علي، وأما على مذهب أبي هاشم فهو كاشف عن الصفة

الذاتية وليست المخالفة بأكثر من ألا تسيد إحدى الذاتين مسد الأخرى فيما يرجع إلى الصفة الذاتية على التفصيل وصفة القدم وإن لم تكن هي المؤثرة في المخالفة على رأي أبي هاشم فيها يقع الإستدلال على الصفة الأخص وهي كاشفة عنها وهي التي وقع بها الخلاف فلما كان بها يقع الاستدلال على ما يؤثر في الخلاف أقاموا الأثر مقام المؤثر لتلازمهما.

وثالثها: أن الصفة التي يقع بها الخلاف عند الافتراق فيها هي الصفة التي يقع بها التماثل عند الاتفاق فيها. ودليله السواد فإنه لما خالف مخالفة وهو البياض للافتراق في السوادية التي لم تثبت للبياض ماثل السواد والآخر بها حيث واقفه فيها.

ورابعها: أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات ودليله ما ذكره المصنف.

فإذا تقرر هذا الدليل لزم ما ذكر من أن تكون المعاني بصفته تعالى وأن يكون بصفتها.

قوله: (لأنها قد شاركته فيما يصحح كونه حياً).

(549/1)

يعني في الأزل والذي يصحح كونه حياً في الأزل هو كونه موجوداً في الأزل لأن الوجود شرط في الحيية والشرط مصحح أو لعلة أراد بما يصحح كونه حياً الصفة الذاتية الأخص لأن لاقدم مقتضى عنها ودليله عليها فإثباته للمعاني يستلزم إثباتها لها وهي تصحح الحيية وتوجبها لأنها مقتضية لها.

قوله: (فأولى أن تشاركه فيما يصحح كونه حياً).

يقال: لم جعلته حياً أولى وما وجه الأولوية بل لايجب إذا شاركته فيما يصحح الحيية وهو الوجود مثلاً أن تشاركه في الحيية إذ هو مصحح لاموجب فضلاً عن أن يجب مشاركتها له فيما تصححه الحيية وأن يكون أولى.

والجواب: أنه بناء على أن القدم صفة مقتضاة عن الصفة الأخص والصفة الخص كما تقتضيه فهي تقتضي الحيية وهو شرط فيها، وإذا كان كذلك فقد حصل المقتضي والشرط، وفي ذلك وجوب كونها حية وإذا وجب ذلك وجب أيضاً حصول القادرية والعالمية لها ومشاركتها للقديم تعالى في ذلك لحصول المقتضي وهو الصفة الأخص والشرط وهو الحيية وكان أولى لأن كونه حياً أقوى في التصحيح للقادرية والعالمية من الوجود للحيية وفي هذا تكلف وتعسف ومع ذلك فلا يستقيم لأننا على أن القادرية والعالمية والحيية صفات مقتضاة عن الصفة الأخص وهو نفس المتنازع فيه، وقد عدل المصنف إلى هذا التحرير ولم يحرره على ما ذكره أصحابنا

فإنهم يقولون فيلزم أن يشاركه في سائر صفاته الذاتية من القادرية والعالمية والحيية لئلا يرد عليه ذلك لكن لانسلم له أنها إذا شاركته فيما يصحح الحيية شاركته فيها وفيما تصححه هي إلا إذا ثبت كونها وكون الوجود صفات مقتضاة عن الصفة الأخص، فالتحقيق أن الذي يلزم من هذا الدليل كونه تعالى بصفتها فقط فيلزم كونه قدرة وعلماً وحياة.

قوله: (ولاننفيها من حيث كونهما مختلفين) يعني لما تقدم من أن الشيء الواحد لاينفي مختلفين غير ضدين.

تنبيه

اعلم أن الإمام يحيى عليه السلام قد جعل هذه الدلالة التي أوردها البهاشمة على نفي المعاني القديمة من مسالك المتكلمين الفاسدة وضعفها من وجهين:

أحدهما: أن المتمسك بهذه الطريقة إما أن يدعي أن المشتركين في أمر يجب اشتراكهما في كل الوجوه التي يكونا مثلين أو لايدعي ذلك فإن ادعى ذلك ظهر فساده فإن الضدين اشتركا في أن كل واحد منهما مضاد للآخر ولايلزم تماثلهما مطلقاً وكلك فإن المختلفين اشتركا في كون كل واحد منهما مخالفاً للآخر ولم يلزم تماثلهما مطلقاً، وأما أن يسلموا أنه لايلزم من اشتراكهما في بعض الوجوه تماثلهما سقط ما ذكروه بالكلية.

وثانيهما: أن صريح العقل لايستبعد وجود شيئين لا أول لكل واحد منهما مع أن حقيقة كل واحد منهما مخالفة للأخرى.

والجواب عن الأول ظاهر وهو أنا لم نوجب في كل مشتركين اشتركا في أمر ما كما مثل به عليه السلام أن يشتركا في سائر الأمور بل أوجبنا من اشتراكهما في صفة ذاتية أن يشتركا في سائر صفات الذات وأوضحنا ذلك بالأدلة المذكورة.

وعن الثاني بأن الأمر وإن كان كما ذكره عليه السلام إلا أن المرجع في ذلك إلى الأدلة وقد قام الدليل على أن اشتراك الذاتين في صفة ذاتية توجب اشتراكهما في سائر صفات الذات وإلا أدى ذلك إلى المحال المذكور ولاغيره بالاستبعاد مع قيام الأدلة على المنع وقد أورد عليه السلام هذه الطريقة التي عابها على البهشمية على وجه آخر.

فقال: لو كان تعالى يستحق كونه قادراً وعالماً ونحوهما لمعان قديمة لكانت مساوية له تعالى فين فس القدم وهو وصف كاشف عن حقيقة الذات لأنا إذا أردنا أن نميز حقيقة عن غيرها فلا يمكنا إلا بكونه قديماً والاشتراك في الوصف الخاص يقتضي الاشتراك في نفس الحقيقة لأنه لاطريق إلى تعلق تلك الحقيقة إلا بواسطة ذلك الوصف فلو كان يستحق صفاته تعالى لمعان قديمة لزم أن تكون موصوفة بالصفات المعتبرة في الإلاهية فيكون كل واحد منها إلاهاً
ولايكون بأن يكون صفة أولى من أن تكون موصوفة وهذا محال فبطل القول بالمعاني القديمة هذا حاصل ما ذكره عليه السلام في تحرير هذه الطريقة، ثم قال عليه السلام بعد أن حكى أدلة أصحابنا التي يتوصلون بها إلى إبطال المعاني فهذه خلاصة أدلتهم على إبطال المعاني.
واعلم أن أقرب ما يعول عليه في إبطال هذه المعاني أن يقال: لو كانت له تعالى قدرة وعلم وحياة لكانت حقائق هذه المعاني مخالفة لحقيقة ذاته لاستقلال كل واحد من هذه المعاني بنفسه في المعلومية والثبوت وأقل مراتب المخالفة الغيرية فحينئذ يكون في الوجود قديم غير الله مخالف له في ذاته وحقيقته وبطلانه معلوم باتفاق المسلمين.

فصل في إبطال كل واحد من هذه المعاني على انفراده

قوله: (وكلامنا في جهة استحقاق الصفة لافيها) وكلامنا في الوجه الذي لأجله استحقت الصفة لا في الصفة فأما هي فلا كلام أنها لاتعلم على انفرادها.
قوله: (فيؤدي إلى التسلسل) يعني لأن هذا العلم الذي صار لأجله عالماً بالعلم الول لابد أن يعلمه أيضاً بعلم آخر وهلم جراً في كل علم لأجله صار عالماً بالعلم الذي قبله.

(552/1)

قوله: (ولاينقلب علينا في الصفة) يعني فيقال: لابد من أن يعلم تعالى كونه عالماً بصفة هي كونه عالماً بأنه عالم ويعلم هذه الصفة أيضاً بصفة أخرى لما ذكر من أن الصفة لاتعلم على انفرادها فلا يجب أن تعلم كل صفة بصفة، وفيه نظر فإنها وإن لم تعلم على انفرادها فالذات تعلم عليها فكان يلزم أن يعلم تعالى ذاته على هذه الصفة التي هي العالمية بصفة أخرى ويعلم كون ذاته على هذه الصفة بصفة أخرى وهلم جراً فلا فرق بين الموضعين.
إذا عرفت هذا فاعلم أن المشائخ مختلفون في تعدد هذه الصفة للباري تعالى واتحادها فذهب الشيخ أبو عبدالله إلى أن له تعالى بكونه عالماً صفات كثيرة متعددة بتعدد المعلومات مختلفة لتغاير متعلقاتها غير متناهية لعدم تناهي المعلومات. فيكون الجواب على مذهبه بتسليم أنه تعالى لابد أن يعلم كونه عالماً بهذا الشيء بصفة أخرى ويعلم هذه الصفة بصفة أخرى إلى ما

لايتناهى وذهب جمهور المشائخ إلى أن له تعالى بكونه عالماً بجميع المعلومات صفة واحدة لها تعلقات كثيرة فهي تتعلق بأنه عالم بهذا الشيء وبأنه عالم بأنه عالم بهذا الشيء إلى ما لايتناهى من التعلقات وسيأتي بيان ما احتج به لصحة كل واحد من القولين وما يرد على القول بتعدد التعلقات مع اتحاد الصفة من الأشكال.

قوله: (إذا تعلق بمتعلقها على أخص ما يمكن).

يعني بأن يتحد المتعلق والوجه والطريقة والوقت على ما تقدم ودليل تماثل العلمين اللذين هذه صفتهما قد تقدم أيضاً في صدر الكتاب.

قوله: (ولاينقلب علينا في صفته تعالى).

(553/1)

يعني فيقال: يلزم أن يكون في حكم المماثلة لصفاتنا لمشاركتها لهن في أخص ما ينبي عن تماثل الصفات المتعلقة وهو التعلق على أخص ما يمكن لأنا نقول: إن ذلك لايقضي بتماثل الصفتين إلا إذا كان جنس المتعلق واحداً فإن ذلك من شرط التماثل وجنس المتعلق ههنا غير واحد فإن المتعلق في حقه تعالى ذاته والمتعلق في حقنا العلم وإذا كان كذلك فوجه التعلق غير متحد بل مختلف لأن تعلقه تعالى تعلق العالمين وتعلقنا تعلق العلوم ومعلوم أنه لابد من الاتفاق في وجه التعلق وأنه لايكفي إيجاد المتعلق ولهذا لو تعلقت الإرادة بمتعلق العلم على أخص ما يمكن لم يكن مماثلة له لما اختلف جنس المتعلقين ووجه تعلقهما.

قوله: (لأن دخول مالايتناهى في الوجود محال) الوجه في ذلك إنما حصره الوجود وأتى عليه صح دخول الزيادة والنقصان فيه، ولما دخلته الزيادة والنقصان فهو متناه.

فإن قيل: أليس الشيخ أبو عبدالله قد قال بثبوت صفات لاتتناهى للباري تعالى .... له؟

قلنا: فرق بين الصفة والذات فإنه لايقال في الصفة أنها مما دخل في الوجود وحصره وفيه نظر.

قوله: (لأن العلوم المتناهية إذا وزع عليها معلومات غير متناهية صار كل علم منها متعلقاً بما لانهاية له).

وزع بمعنى قسم وفرق والتوزيع القسمة والتفريق ذكره الجوهري.

لايقال: أن إلحاق المعلومات الغير المتناهية بعلوم كثيرة وإن كانت متناهية لاتقتضي ما ذكرتموه من تعلق كل علم بما لانهاية له لأن المعلومات وإن كانت جميعها على الجملة غير متناهية فلا يلزم أن يكون كل قسم منها ملحق بعلم من العلوم المتناهية غير متناه بل يصير ما

ألحق بكل علم متناهياً وإلا لزم أنه لافرق بين جميعها وبين قسم من أقسامها مع كونها أقساماً كثيرة.

لأنا نقول: لو تناهى كل قسم من أقسامها المتناهية الملحقة بعلوم متناهية لزم أن يكون مجموعها أيضاً متناهياً لأن المتناهي إذا ضم إلى المتناهي لم يصر غير متناه فمع تسليم عدم تناهي المعلومات بمجموعها يلزم القول بعدم تناهي كل قسم من الأقسام الملحقة بالعلوم المتناهية إذ لو كان متناهياً لزم تناهيها على الجملة عند ضم بعضها إلى بعض ويرد على هذا الدليل سؤال، وهو أن عدم انحصار معلوماته تعالى مبني على أنه تعالى غير عالم بعلم ولاعلوم متناهية بل عالم لذاته وأنتم فلا الاستدلال على ذلك فكيف تستدلون على مذهب بما يتوقف ثبوته على صحة ذلك المذهب.

والجواب: أن كون معلومات تعالى غير متناهية مما يستلزم مخالفونا في هذه المسألة القائلون بأنه تعالى عالم يعلم فكانت الحجة مبنية على تسليمهم إلاَّ أن هذا يقتضي أن هذا الدليل غير قاطع وإنَّما هو إلزام مبني على تسليم الخصم ومذهبه.

قوله: (لايتعلق على جهة التفصيل إلاَّ بمعلوم واحد) يحترز عن تعلقه على سبيل الجملة فإنه يتعدى في التعلق إلى أكثر من معلوم واحد وإلى ما لايتناهى ولهذا يعلم ثواب أهل الجنة وعقاب أهل النار بعلمين لاغير مع أنهما غير متناهيين وهذا الذي ذكره مذهب الجمهور وقد خالف فيه أبو القاسم وقال: أنَّه يتعدى في التعلق على وجه التفصيل إلى أكثر من معلوم واحد وذهب إلى ذلك في كل معلومين لابد إذا علم أحدهما أن يعلم الآخر.

قوله: (لزم أن يكون مخالفاً لنفسه لحصوله على صفتين مختلفتين).

فيه سؤالات أربعة:

أحدها: ما تقدم في الصفة الأخص من أن الغيرية جزء حقيقة المخالفة فلا يلزم أن يكون مخالفاً لنفسه وإن حصل على صفتي مختلفيتين وهما العلماء اللذان تعلقا أو قدر تعلقهما بهذين المعلومين اللذين تعلق بهما.

وثانيها: أن يقال ما أنكرتم أن العلوم تنقسم فمنها ما لايتعلق على التفصيل إلاَّ بمتعلق واحد، ومنها ما يتعلق لذاته على التفصيل بأكثر من متعلق واحد، وإذا كان لذاته يتعلق بأكثر من معلومين لم يلزم حصوله على صفتي مختلفين.

وأجيب عن هذا أنَّه لو صح تعلق بعض العلوم بمعلومين لزم من ذلك ألا يصح العلم بأحدهما إلاَّ مع العلم بالآخر ومعلوم أنَّه مامن معلوم إلاَّ ويصح أن يعلم من دون غيره أن ما تقدم من لزوم مخالفته لنفسه باق.

وثالثها: المعارضة بالقدرة فإنها تتعلق بمقدورات متعددة ولايلزم أن تكون مخالفة لنفسها فهلا جاز مثل ذلك في العلم.

وأجيب بالفرق بين المسألتين لأن مقدورات كل قدرة مقصورة عليها ولايصح أن يتعلق بشيء منها قدرة أخرى تصير مخالفة لها لأجل تعلقها بهذا المقدور فلم تتعلق القدرة وإن كثرت متعلقاتها على التفصيل بمتعلقين يصح أن تتعلق بهما قدرتان مختلفتان ويكون قد حصلت بصفتهما لتعلقها بمجموع المقدورين فلذلك لم تكن مخالفة لنفسها وليس كذلك المعلومات فإنه مامن معلومين إلاَّ ويصح أن يتعلق بهما علمان كل واحد منهما بواحد من المعلومين ويختلفان لأجل تعلقهما بهما فإذا تعلق علم واحد بمجموع المعلومين لزم أن يكون مخالفاً لنفسه لأنَّه قد تعلق بما إذا تعلق به علمان اختلفا لأجل تعلقهما به فيكون بصفتهما. وهذا الجواب إنَّما يتأتى على قول المحيلين لمقدور بين قادرين، فأما من أجازه من الشيوخ فالمعارضة تأتيه في حقه إن كان يقول بتعلق القدرة الواحدة بمقدورات كثيرة.

وراعبها: ما أشار إليه المصنف بقوله ولاتنقلب علينا في تعلق ذات الباري، وتقريره أن يقال: أليس ذات الباري تعالى متعلقة بجميع المعلومات الغير المتناهية فيلزمكم من ذلك مخالفتها لنفسها ومصيرها بصفات مختلفين كما ألزمتمونا ذلك في علم الباري تعالى فما أجبتم به فهو جوابنا.

(556/1)

والجواب: بما ذكره من أن هذا التعلق ليس بأخص أحكامه فيكشف عما هو عليه في ذاته والحكم إنَّما يكشف عما عليه الذات إذا كان أخص أحكامها وههنا ما هو أخص من التعلق فيكشف عما عليه القديم في ذاته وهو اختصاصه بالصفات الواجبة الكاشفة عن الصفة الذاتية.

فإن قيل: إذا لزم ما ذكرتموه من أن يكون له تعالى علوم لاتتناهى بعدد معلوماته وكون علمه

تعالى بصفات أشياء مختلفات فذلك لازم لكم في الصفة فيلزم أن يكون له تعالى بكونه عالماً بصفات لاتتناهى وإلاَّ لزم كون صفته بمنزلة صفات في حكم المختلفة.

قلنا: أام على مذهب الشيخ أبي عبدالله فلا يرد عليه هذا السؤال والإلزام لأنَّه يلتزم ذلك ويذهب إلى أن له تعالى بكونه علاماً صفات متعددة كتعدد معلوماته مختلفة لتغاير متعلقاتها ولايقال: ألستم قد قلتم لايصح التزام الخصم أن له تعالى علوماً غير متناهية متعددة بتعدد معلوماته لأن دخول ما لايتناهى في الوجود محال لحصول الفرق بين الذوات والصفات فإنه لايقال في الصفات إنها مما دخل في الوجود وأنه قد حصرها وفيه نظر لأنَّه لافرق بين الثابت والموجود في ذلك فيتأمل.

(557/1)

وأما على مذهب سائر المشائخ القائلين بأنه ليس للباري تعالى بكونه علماً بجميع المعلومات إلاَّ صفة واحدة فهو بأن يقال: إن تعلق العلم تعلق العلوم وتعلق صفة الباري تعالى تعلق العالمين ومعلوم أن العالم قد يكون عالماً بمعلومات كثيرة وتثبت له تعلقات كثيرة بها ولايقتضي ذلك تعدده ولا قصره بصفة أشياء مختلفات، فإذا ثبت اختلاف التعلق في حق صفته تعالى والعلم لم يقس تعلق الصفة على تعلق العلم، ولهذا فإن الشهوة تتعلق بالجنس أو لاضرب من الجنس وذواته متعددة ولم يلزم كون الشهوة مخالفة لنفسها وكذلك النفرة خلاف العلوم فإنها لاتتعلق بمتعلقات هذه الشهوة أو النفرة المعينة إلاَّ وكانت مختلفة ولايجوز في علم واحد أن يتعلق بمتعلق شهوة أو نفرة واحدة وكذلك القدرة وقد احتج الجمهور لصحة مذهبهم بأن الصفة في الشاهد إنَّما لزم ألا يتعدى المتعلق الواحد على التفصيل لما كان تعلقها تابعاً لتعلق ما يوجبها وهو العلم وتعلقه لايتعدى الواحد إلى ما زاد عليه، وأما صفته تعالى فتعلقها تابع لتعلقه وتعلقه تعلق العالمين إذ هو تعالى يستحقها لذاته لا لمعنى وتعلق العالمين لاينحصر ولايجب قصره على معلوم واحد ومعلومات متناهية بالاتفاق فإن الباري تعالى تعلقه بالمعلومات لاينحصر على كلي المذهبين وإذا كان تعلق الصفة تابعاً لتعلقه وجب أن يكون تعلقها على حسب تعلقه فيتعلق بما لايتناهى وأيضاً فلا تثبت له تعالى من الصفات إلاَّ ما دل عليه الفعل بنفسه أو بواسطة ولم تدل أفعاله تعالى على أزيد من صفة له بكونه عالماً وأيضاً فالاتفاق واقع على أنَّه ليس له تعالى بكونه قادراً إلاَّ صفة واحدة ومع ذلك تعلقت في الوقت الواحد من الجنس الواحد على الوجه الواحد بما لايتناهى مع أن ذلك غير ثابت في صفاتنا

بكوننا قادرين فلو قسنا صفاته تعالى على صفاتنا للزم ألا يقدرت عالى في الوقت الواحد من الجنس الواحد على الوجه الواحد إلاَّ على مقدور واحد، أو نثبت له تعالى

(558/1)

في الوقت الواحد بكونه قادراً صفات لاتتناهى.

والذي يعول عليه في الاحتجاج لصحة مذهب الشيخ أبي عبدالله أنَّه لو كانت صفته القديم تعالى بكونه عالماً صفة واحدة لزم أن تكون مخالفة لنفسها لأنها قد حصلت على ما لو حصل عليه غيرها من الصفات لخالفها واعتذار من اعتذر عن ذلك وفرقه بين الشاهد والغائب بأن تعلق كوننا عالمين تعلق العلوم وتعلق صفته تعالى تعلق العالمين لا طائل تحته ولافائدة فيه لأن المرجع بتعلق العالمية إلى أنَّها شرط في صحة إيقاع معلومها محكماً تحقيقاً أو تقديراً وتعلق النسبة كون وسكون النفس تابعاً لها ولافرق في ذلك بين تعلق العالمية الَّتِي تؤثر فيها الذات والعالمية الَّتِي يؤثر فيها المعنى لأن هذا التعلق يثبت لكل واحد منهما.

وإذا صح ذلك كان قول من قال أن تعلق صفة القديم تعلق العالمين وتعلق صفاتنا تعلق العلوم غير مفيد.

قوله: (لتعدى إلى ما لانهاية له لعقد الحاضر).

اعلم أن الإمام يحيى عليه السلام قد جعل نحو هذا الاستدلال على عدم التعدي في التعلق من مسالك المتكلمين الفاسدة وأورد له مثالين:

أحدهما: احتجاجهم على أن العلم الحادث الواحد لايتعلق بأكثر من معلوم واحد بأنه لو تعلق بمعلومين لم يكن تعلقه بذلك أولى من تعلقه بثلاثة وأربعة فيلزم تعلقه بما لانهاية له إذ ليس عدد أولى من عدد وهو محال.

وثانيهما: أنهم ذكروا أن القدرة الواحدة في الجنس والوقت والمحل والوجه لاتتعلق إلاَّ بمقدور واحد إذ لو تعلقت بمقدورين للزم تعلقها بما لانهاية له من المقدورات إذ ليس عدد أولى من عدد.

(559/1)

قال عليه السلام: وهي طريقة ضعيفة لأن قولكم ليس عدد أولى من عدد إما أن تريدوا أنَّه ليس عند المثبت لذلك العدد المعين دليل يعلم به أن بعض تلك الأعداد أولى من بعض فهو حق

لانزاع فيه ولكن لايلزم من عدم العلم بالمرجح عدم الترجيح، وإما أن تريدوا أنَّه لايمكن في العقل أن يكون أحد العددين ممتازاً عن الآخر بما لأجله يكون أولى من عدد آخر فهي دعوى لابد من تصحيحها بالدلائل فلم لايجوز أن يكون وجود الثاني حاصلا مع أن وجود الثالث يكون محالا وإن كنا لانعرف ما لأجله صح وجود الثاني وامتنع وجود الثالث، ولايقال الثالث مثل الثاني، فلو صح حصول الثاني وجب حصول الثالث لأنَّه لو كان حقاً لزم من وجوب الأول وجوب الثاني لكون الثاني مثل الأول، فإذا لم يلزم هذا لم يلزم ذلك.

ويوضحه أنَّه إذا جاز وجود علم خاصته التعلق بمعلوم واحد على التعيين جاز أيضاً بمعلومين فقط، وصريح العقل لايستبعد ذلك وأيضاً فإن العالم يصح بعدم واحد أنَّه على الوقت الذي أحدث فيه بوقت أو وقتين وبثلاثة ولايصح بأوقات لانهاية لها.

قوله: (فقد تعلق هذا العلم على التفصيل بأكثر من متعلق واحد).

ذكر مثل هذا الكلام الإمام يحيى في تضعيفه لتلك الطريقة فإنه قال: ألا ترى أن العلم المتعلق بمضادة السواد للبياض متعلق بالسواد والبياض فقد وجدنا علماً متعلقاً بمعلومين مع أنَّه لايجب أن يتعلق بجميع المعلومات.

قوله: (بل هي علوم).

يعني أنَّها علم بالسواد وعلم بالبياض وعلم بالتضاد الواقع بينهما.

قوله: (وأما العلم بالمتضايقين) إلى آخره.

هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره: أن العلم بأن هذا أب لهذا قد تعلق بالأب والابن وبأن أحدهما أب للآخر والآخر ابن له فقد تعدى في التعلق عن المعلوم الواحد.

(560/1)

وتقرير الجواب: أن العلم بأن هذا أب لغيره لم يتعلق إلاَّ بمعلوم واحد كما ذكره في كونه خلق من مائه ومعنى كونه ابناً له في اللغة فأما العلم بالأب نفسه والابن وكونه ابناً له فهي علوم أخر على مثل ما تقدم في العلم بالتاضد بين السواد والبياض.

قوله: (لكان لابد أن تكون واحدة).

يعني لاستحالة وجود قدر لانهاية لها تتعلق بالمقدورات الَّتِي لانهاية لها لما تقدم في العلم من أن وجود ما لانهاية له محال.

قوله: (كما تقدم في العلم).

يعني من أنَّها قد تعلقت بما لو تعلقت به قدرتان لكانتا مختلفتين لأجل ذلك التعلق فيلزم أن

تكون مخالفة لنفسها وفيه نظر لأن لهم أن يقولوا ألستم قد ذكرتم أن قدرة الواحد منا تتعلق بما لانهاية له من المتعلقات في الوقت الواحد وفي الأوقات ولم يلزم من ذلك أن تكون مخالفة لنفسها لأنَّه لايجوز أن يتعلق غيرها من القدر بمقدوراتها، فكذلك نقوله نحن في قدرته تعالى إذ لايجوز أن يتعلق غيرها من القدر بشيء من مقدوراتها لاستحالة مقدور بين قادرين فلا يلزم أن تكون مخالفة لنفسها فكان الولى أن يقال: لو كان تعالى قادراً بقدرة ومعلوم أنه تعالى يصح منه أن يوجد في الوقت الواحد على الوجه الواحد من الجنس الواحد من المقدورات ما لايتناهى فأما أن يصح منه ذلك لقدر لاتتناهى وهو محال لما تقدم فيا لعلم، وأما أن يصح منه ذلك بقدرة واحدة أو قدر متناهية فيؤدي إلى خروج القدر عن حكمها الخاص لها وهو أنه لايصح بها والوقت والجنس والمحل والوجه واحد، إلاَّ مقدور واحد ولايصح أكثر من ذلك، وهو محال، ولايلزم أن تصح منا بقدرنا مع الشروط المعتبرة ما لايتناهى من المقدورات فيصح منا ممانعة القديم تعالى، أو يلزم ألا يصح من القديم تعالى إلاَّ مقدور واحد مع الشروط المعتبرة، وهو أيضاً محال فإنه لاخلاف في أنَّه تعالى يقدر مع اجتماع الشروط على ما لايتناهى من المقدورات.

قوله: (ويلزم أن تنحصر مقدوراتها).

(561/1)

يعني في الجنس فلا يصح منه تعالى فعل غير الأجناس العشرة وفي العدد على ما تقدم آنفاً.

قوله: (وألا تتعلق بالأجسام ونحوها).

يعني بنحوها سائر الأجناس الثلاثة عشر وهي ما عدا الأجناس العشرة الَّتِي نقدر عليها.

قوله: (لما سيتضح).

يعني في مسألة نفي التجسيم وستأتي إن شاء الله تعالى.

قوله: (إلا بعد استعمال محلها المراد باشتراط الاستعمال في حقا لقدرة أنَّه لايصح الفعل بها إلاَّ بحيث يوجد أو سببه في محلها بعد حلولها في الحي القادر بها ولايتوهم أن المراد باستعمال محلها حركته لأنا قد نفعل بالقدرة من غير تحريك محلها كالسكون المبتدأ وأفعال القلوب.

قوله: (لأن الحياة لايصح الإدراك بها إلاَّ بعد استعمال محلها).

حاصل مرادهم باستعمال الحياة في الإدراك أنَّه لاشيء يدرك بها من المدركات إلاَّ إذا حل المدرك في محلها كالألم أو جاوز محلها كالمتحيز الملموس أو جاوز محله محلها كالحرارة

والبرودة والطعوم والروائح هكذا ذكره بعضهم، وفيه نظر لانه يخرج منه استعمال محلها في لامرئيات والأصوات ومعنى استعمال محلها في المرئيات حصول قاعدة الشعاع المنفصل عن الحاسة الَّتِي هيم حلها مع المرئي بحيث لاسائر ولامايجري مجراه، وأما الأصوات فلا يحتاج في غدراكها إلى أكثر من صحة الحاصة وهي الأذن الَّتِي هيم حلها وانفتاح الصماخ بينه وبين محل الصوت فهذا معنى استعمالها في إدراك الأصوات.

(562/1)

إذا عرفت هذا فتلخيص هذا الوجه أن يقال: لو كان تعالحياً بحياة وقادراً بقدرة لم يخل إما أن يصح منه الإدراك والفعل بتلك الحياة والقدرة أو لا يصح، إن لم يصح بطل حكمهما الواجب لهما عند وجودهما وهو صحة الإدراك وصحة الفعل وأحكام الذوات الَّتِي يجب لها إلاَّ يصح انفكاكها عنها في حال وجودها، وإن صح افدراك والفعل بهما من غير استعمالم حلهما خرجتا عن حكمهما الذي قامت الدلالة على ثبوتهما به، ولو صح ذلك لم يكن إدراك بعض المدركات بالحياة الَّتِي في العين مثلاً أولى من بعض ولا بأن يصح فعل بالقدرة فعل بعض الأجناس والأفعال دون بعض أولى من العكس لعدم المخصص وهو محال فتقرر أنه لايجوز أن يكون تعالى حياً بحياة ولاقادر بقدرة.

فإن قيل: لم لم تسلك هذه الطريقة في الاستدلال على أنَّه تعالى ليس بعالم بعلم؟

قلنا: لأنَّه لايعتبر في العلم أنه لايصح الأحكام به إلاَّ بعد استعمال محله في الفعل المحكم لأن العلم محله القلب ونحن لانفعل الأفعال المحكمة ولاسببها في القلب فليس محلاً لشيء من الأفعال المحكمة ولا لشيء من أسبابها.

فصل في ذكر بعض ما يلزم أهل هذه المقالة

وهم القائلون بالمعاني القديمة من المحالات.

قوله: (يوضحه أن التثليث الحقيقي إنَّما هو في العدد لا في الصفات).

فيه نظر لأنَّه ليس بإيضحا فجعل النصارى بعض الأقانيم الثلاثة صفات بل هو إيضاح لجعلهم إياها ذواتاً مستقلة.

قوله: (ولم يقل ثلاثة آلهة) يعني فدل هذا على أنهم لايقولون بأنه تعالى ثالث ثلاثة آلهة إذ لو قالوا ذلك لذكره تعالى، ولكن يقال ليس في الآية ما يدل على أنهم لايقولون بذلك وإنَّما فيها إغفال ذكر الآلهة فلا يدل على أنهم يجعلون الثلاثة آلهة ولا على أنهم لايجعلونها آلهة ولكن

صريح دلالتها أنهم جعلوه تعالى ثالث ثلاثة فقط ويدل أيضاً على أنهم يجعلون الثلاثة ذوات لاصفات إذ لايدخلها العدد كما ذكره.

(563/1)

قوله: (وأما قوله تعالى: {وما من إله إلاَّ اله واحد}) أورد هذا لئلا يقال: إن قوله تعالى في الرد عليهم: {وما من إله إلاَّ إله واحد} يدل على أنهم أثبتوا ثلاثة آلهة فجعله المصنف على جهة الإلزام كما ذكر ليصح له إن كفرهم لأجل إثباتهم القدماء لا لأمر سوى ذلك، وإذا كان كذلك فالمجبرة مشاركون لهم في اثنائها بدليل قول الأشعري فيما حكاه الفقيه أبو القاسم البستي رحمه الله من أصحاب السيد المؤيد بالله عليه السلام عنه أنَّه إنَّما كفرهم لأنهم نقضوا عن الواجب، يعني وهو أن يجعلوها شبه الباري تعالى والقدرة والعلم والحياة والإدراك والإرادة.

قوله: (لأنهم لم يشركوا بين الاثنين إلاَّ في القدم).

فيه نظر فإن المانوية جعلت النور والظلمة قادرين عالمين والديصانية وإن جعلت الظلمة عاجزة جاهلة مواتاً ولم يشركوا بينها وبين النور إلاَّ في القدم فيمكن أن يوجه تكفيرهم بجعلهم للقديم تعالى نوراً وقولهم إنَّه لايقدر على بعض الأفعال بل لايقدر على شيء منها فإنهم وإن جعلوه فاعلاً للخير فهو يطيعه مع التشريك في القدم وبالجملة فهذا الإلزام غيرم تقرر.

قوله: (فإنه لاوجه لكفر جميع هؤلاء إلاَّ التشريك في القدم).

فيه نظر أما الثنوية فوجه كفرهم ما تقدم ذكره مع التشريك في القدم، وأما الفلاسفة فكفروا لإنكارهم الصانع المختار وجعلهم التأثير للعقل العاشر لا للباري تعالى الذي هو العلة عندهم ونحو ذلك من جهالاتهم الموجبة لكفرهم الَّتِي يتنزه عن القول بها المجبرة والتشرك في القدم وإن كان من موجبات كفرهم فليسك ما ذكره من أنه لاوجه لكفرهم إلاَّ هو.

قوله: (إنما يستحيل مقدور بين قادرين إذا صح أن يريده أحدهما دون الآخر).

يعني إنَّما يؤدي مقدور بين قادرين إلى المحال حيث صح أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر وإلاَّ فهو ممنوع بكل وجه.

قوله: (مع القول بالقدرة والإرادات القديمة).

(564/1)

كان الأولى أن يقول: وقد بينا استحالة ذلك وهو أن يريده أحدهما دون الآخر مع القول بالإرادات القديمة ووجوب تعلقها بكل واقع وعدم تعلقها بغير الواقع كما هو مذهبهم وكان الأحسم للشعب أن يقول: كيف تجعلون دليل نفي الثاني استحالة مقدور بين قادرين وأنتم تقولون بصحة ذلك لكنه أراد أن يجعل الإلزام كله متوجهاً إلى مذهبهم في هذه المسألة.

قوله: (فما طريقهم إلى نفي الثاني العاجز الجاهل).

يعني فإنه لايصح أن يجعل الدليل على نفيه دلالة التمانع ولادلالة مقدور بين قادرين إذ ليس بقادر فلم يبق ما يدلنا على نفيه إلاَّ أنَّه لاقديم مع الله تعالى ودلالة السمع على ذلك وإذا كانت المجبرة قد أثبتت قدماً مع الله تعالى فكيف يتأتى لهم بهذا الدليل التطرق إلى نفي الثاني.

قوله: (ولابد من بلى).

أي ولابد لهم من الاعتراف بانعقاد الإجماع على ألا قديم مع الله تعالى لظهور الإجماع على ذلك.

قوله: (يقتضي المشاركة في الإلهية) يعني حيث أوضح أن لامعاني لو كانت قديمة لكانت قادرة عالمة حية كالقديم تعالى وذلك معنى للإلهية إذ الإله القادر على أصول النعم الَّتِي لأجلها يحق له العبادة.

فصل في إبطال قولهم لا هي الله ولا هي غيره ولابعضه

قوله: (ليس أحدهما هو الآخر).

يعني كالجوهرين والحركتين والجوهر والسواد ونحو ذلك. فإذا قيل في الله تعالى أنَّه الله والرحمن والرحيم ونحو ذلك فهذه الألفاظ لايكون المسمى بها متغايراً لأن معنى كل واحد منها ومسماه معنى الآخر ومسماه.

قوله: (ولابعضه) يعني كأعضاء افنسان مثلاً فإن يده ليست غيره لما كانت بعضاً منه.

قوله: (ولايصح وجود أحدهما مع عدم الآخر اتفاقاص).

يقال: أما على الجملة فمسلم فإنه لاكلام في استحالة خلو الجوهر عن الأكوان لكن لهم أن يقولوا ما من كون معين إلاَّ ويجوز وجود الجسم من دونه فيكونان غيرين.

قوله: (فلا وجه لتخصيص صفة الوجود بذلك).

يعني فهلا قالوا مثلاً يصح أني كون أحدهما قادراً دون الآخر أو عالماً أو نحو ذلك لكن لهم أن يقولوا إنَّما خصصنا صفة الوجود لأنها تثبت لكل ذات وتصح عليها وهي صفة متماثلة ولو قلنا يصح أن تقدر أحدهما من دون الآخر أو نحو ذلك لم يكن ذلك إلاَّ في حق بعض الذوات وهو الذي يصح عليه القادرية ولايدخل فيه كل ذاتين لايصح أن يقدرا وكذلك غير القادرية من الصفات.

قوله: (فقد عاد الأمر إلى ما قلناه).

يقال لهم: إن تقلبوا ذلك عليكم فيقولوا وما من شيئين ليس أحدهما هو الآخر ولابعضه إلاَّ ويصح وجود أحدهما من دون الآخر وما ذكرته من النقض بمن يعتقد قدم الجسام لامعنى له لأنَّه لم يعتقد أنَّه لايجوز وجود شيء منها دون الآخر لمر يرجع إليها بل لأنها قديمة فلو صح وجود بعضها دون بعض لكان بعضها غير قديم ثُمَّ أنَّه لاغيره باعتقاد ذلك المعتقد، وأما نقضه بالكون والجسم بعد تقدم الإشكال عليه.

إذا عرفت هذا فاعلم أن مراد المجبرة بهذه الحقيقة ألا يلزم كون هذه المعاني أغياراً لله تعالى حتَّى تكون إما مخالفة له أو مماثلة إذ المخالفة والمماثلة يترتبان على الغيرية فإذا أتوا بهذه الحقيقة للغيرين فهي غير حاصلة في حقه تعالى، وفي حقا لمعاني فإنه لايصح عندهم وجوده تعالى من دونها ولاوجودها من دونه فإن كان مرادهم أنَّه لايصح وجوده من دونها ولاوجودها من دونه للاشتراك في القدم لزمهم ما ذكره المصنف من أن من اعتقد قدم الجسام وجب أن يعتقد ارتفاع التغاير بينها إذ لايصح وجود بعضها من دون بعض لذلك، وقد أبطل حدهم هذا بأنهم إنَّما أتوا به لدفع الإلزام وهو أنَّها إذاكانت ذوات كانت أغياراً له وإذا كانت أغياراً له لزم مماثلتها له إذ هي قديمة والقدم صفة ذاتية والاشتراك في الصفة الذاتية توجب التماثل.

قوله: (وهذا خطل من القول).

الخطل: المنطق الفاسد المضطرب.

قوله: (كما هي كذلك في الشاهد).

(566/1)

يعني فيبطل ما يقولونه من أنه ليس بعضها غير البعض فإنها في الشاهد متغايرة وإنَّما أنكروا تغايرها فيما بينها لأنَّه يلزمهم عليه مغايرتها للقديم ولأنه تناقض حدهم للغيرين إذ لايجوز وجود بعضها من دون بعض عندهم.

فإن قيل: ألستم تقولون في صفاته تعالى لاهي الله ولاهي غيره ولم يكن ذلك مناقضة منكم

فهلا صح لهم أن يقولوا ذلك في المعاني ولاتكون تلك مناقضة منهم؟

قلنا: إن الصفات الَّتِي نثبتها له تعالى ليست بذوات ولا أشياء ولامعلومة والغيرية متفرعة على ذلك فلهذا لم تكن الصفات هي الله تعالى لأنها مزايا لذاته ثابتة له تعلم ذاته تعالى عليها ولا هي غيره إذ ليست بذوات ولا أشياء ولامعلومة ولابد في الأغيار من أن تكون ذواتاً ألا ترى أن حقيقة الغيرين كل معلومين إلى آخرها بخلاف المعاني فإنها ذوات وأشياء ومعلومة كما هي كذلك في الشاهد وهم معترفون بذلك فلا بد من اتصافها بوصفا لمعلومات وهي الغيرية.

فصل في إبطال قولهم: بأنها قائمة بذات الله تعالى

قوله: (إلى ما هو المعقول من القيام وهو الحلول).

يعني المعقول في هذا الموضع فإن القيام وإن كانت له معان كثيرة معقولة فإنه لايعقل منها ههنا إلاَّ الحلول وإنَّما ذهبت الكرامية إلى ذلك بناء منهم على مذهبهم الفاسد وهو القول بأنه تعالى جسم ولو ثبت لهم ذلك لكان ما ذكروه صحيحاً لكن سيتضح بطلانه إن شاء الله تعالى.

قوله: (كالإرادة والكلام عندهم).

يقال: ألست قد ذكرت أن الكرامية يذهبون إلى أن كلامه تعالى الذي هو القرآن قديم ويجاب بأنه قد روي عنهم بعض أصحابنا القول بأن جميع ما يحدث في العالم من حركة وسكون وألم وصوت وسائر المحدثات تحدث أمثالها أولا في ذات القديم تعالى وتسمى حينئذ حوادث ثُمَّ تحدث منها هذه الأشياء في العالم وتسمى محدثات فجعلوا القديم محلاً لكل حادث فلعل مراد المصنف الإرادة والكلام على سبيل الإطلاق لاكلامه تعالى وإرادته.

قوله: (وهذا لازم للكلابية والأشعرية).

(567/1)

فيه نظر لنه لايلزمهم مع نفي التجسيم ولهم أن يفرقوا بين القديم والمحدث بأن المحدث متحيز فيصح حلول المعاني فيه وقيامها به فهذا المعنى، والقديم غير متحيز فلا يصح قيام المعاني به بمعنى الحلول لكنه يلزمهم من حيث أنه لايتعقل ههنا من القيام إلاَّ الحلول.

قوله: (قيام بمعنى الحلول).

منه قولهم: الكون قائم بالجسم أي حال فيه.

قوله: (وقيام بمعنى الانتصاب) منه قولهم: زيد قائم والجدار قائم أي منتصب.

قوله: (ولايعقل من القيام غير ذلك).

قد قيل: إن من معاني القيام قيام بمعنى الظهور ومنه قولهم قام الحق أي ظهر وقيام بمعنى

الإدامة ومنه قوله تعالى: {الذين يقيمون الصلاة} أي يديمونها. وقوله بعضهم:
أقمنا لأهل العراق الضراب فحاموا ... قليلاً وولوا جميعاً
وقيام بمعنى الأداء كقولهم: قام فلان بوفاء ما يجب عليه من الدين أي أداه، وفي عد الإدامة من معاني القيام نظر، فإنها بمعنى الإقامة لا القيام.
قوله: (ولايشتبه الحال في شيء منها) الوجه في ذلك أنَّه تعالى ليس بمحل إذ ليس بمتحيز ولايصح في المعاني الانتصاب لأنَّه من توابع الجسمية وهي قديمة عندهم ولايحتاج في وجودها إلى غيرها إذا كانت قديمة ولايتصور في قيامها معنى الحفظ والتكفل والتحمل والحياطة والتعهد والأداء فيبطل ما قالوه من أنَّها قديمة بذاته تعالى على كل معنى من معاني القيام.

فصل في شبههم في إثبات المعاني

قوله: (قلنا أولى ما في هذا أنه يوصل بالعبارات إلى المعاني).
فيه سؤال وهو أني قال: إن الحدود عبارات موسومة للكشف عن معنى المحدود فكيف منعت من التوصل بالعبارات إلى المعاني؟
والجواب: أنَّه وإن كان كذلك فإنا لانثبت بلفظ الحد معنى المحدود ولانستدل به عليه لكن إذا عرفنا معناه وضعنا له عبارة تكشف عن ذلك المعنى لمن جهله بخلاف ما ذكروه فإنهم قصدوا بالعبارة وتوصلوا بها إلى إثبات المعنى الذي يذهب إليه المتكلمون ولايفعله الواضعون للعبارة.

قوله: (يوضحه أنَّه لابد أن يمكن الاستدلال على هذا المعنى قيل مواضعة أهل اللغة وقيل اشتقاقاتهم).
يعني وإلاَّ كان في تلك الحال لا فرق بين وجوده وعده وانتفائه ولايجوز في ذات أن تكون هذه سبيلها وإذا كان لابد من إمكان معرفته قبل مواضعتهم فبأي شيء كما نعرفه إذا لم يكن الطريق عندم إلاَّ اشتقاق أهل اللغة إلاَّ أنَّه يقال: هذا عكس الدلالة والدلة لايجب فيها العكس فليس يجب إذا كان هذا دليلاً على ثبوت العلم إلاَّ يدل إلاَّ هو لكنه يقال فما ذلك الدليل الذي كان يدلكم قبل اشتقاقهم.
قوله: (فلا نسلم كون العالم مشتقاً من العلم الذي يريدونه).
يعني بل الشتقاق من مجرد اللفظ الذي وضعه أهل اللغة وهو المصدر.

قوله: (فلم قلتم أنه إذا صدق المشتق صدق المشتق منه) يعني فإنه لايلزم صدق المشتق منه أي ثبوته معنى وذاتاً لها وجود وحصول في الخارج.

قوله: (والرزق إن ثبت معنى) يعني على قود قولكم في العلم.

قوله: (يزيده وضوحاً أنا اتفقنا) إلى آخره. في نظر فإنهم لايوافقون فيما ذكره بل قد نص علماؤهم على أنه لايشتق اسم الفاعل لشيء والفعل قائم بغيره ويقولون إذا وصفناه تعالى بأنه متكلم فإنما اشتققنا له ذلك من المعنى القائم به لامن الكلام الموجود في الحصى ونحوه.

قوله: (وكذلك الموجود في الشاهد من له الوجود) هذه معارضة لهم تتضمن الزام كون الموجود معنى وفيه نظر لنهم يقولون مسلم أن الموجود في الشاهد من له الوجود فكذلك في الغائب لكن الوجود صفة في الشاهد والغائب وليس يلزم إذا كان العلم معنى أن يكون الوجود معنى وبالجملة فالموجود في الشاهد من له الوجود وهو صفة وكذلك في الغائب والعالم في الشاهد من له العلم، وهو معنى فكذلك في الغائب.

قوله: (وهذا محض الإحالة) يعني حيث حدوا العلم بما قام بالعالم والعالم بمن له العلم فأحالوا بكل واحد من المجهولين وهما العلم والعالم إلى الآخر.

(569/1)

قوله: (وهو مناقضة) يعني يؤدي إلى المناقضة وهو أن تكون العلة هي المعلول مع أن العلة غير المعلول، وذلك لأن الشيء لايجد حداً حقيقياً بغيره وإنَّما يحد بذتياته فإذا حدوا العالم بالعلم اقتضى أن العلم من ذاتيات العالم وأنه ليس بغير للعالم مع أنَّه علة في كونه عالماص، ومن حقالعلة أن تكون غيراً للمعلول.

قوله: (أن يعلم العلم جملة وتفصيلاً) يعني لأن من حق من علم المحدود أن يعلم الحد فإذا كان العالم من له العلم لزم فيمن علم العالم أن يعلم العلم جملة بأن يعلمه ويعلم قيامه به وتفصيلاً بأن يعلم أنه إنَّما كان عالماً لقيام العلم به وأنه ذات لاصفة وقد ألزم أصحابنا أبا علي قريباً من هذا لما ذهب إلى نفي الأحوال وجعل العلم بأن هذا عالم علماً بالعلم الحاصل له لكن فيما ذكره المصنف نظر لأن العلم بالمحدود جملة لايستلزم العلم بالحداد هو علم بالمحدود تفصيلاً.

قوله: (كقولنا أسود).

يعني فإن الوصف الذي هو قولنا أسود لما كان السواد حقيقة فيه فإنك تقول في حقيقة الأسود هو من حل فيه سواد لزم من اشتراك الجوهرين في كونهما أسودين اشتراكهما في ثبوت السواد

لهما وحلوله فيهما، وفيه نظر لأنَّه ليس للأسود بكونه أسود صفة يؤثر فيها السواد وقد ضربه مثلاً للصفة الَّتِي يجب من الاشتراك فيها الاشتراك في المؤثر فيها فكان الأولى أني قتصر في المثال على كونه مدركاً فإن كونه حياً حقيقة فيها فيجب من الاشتراك في المدركية الاشتراك في الحيية والحيية وإن لم تكن مؤثرة في المدركية حقيقة فهي مقتضية لها، ولامقتضي يجري مجرى المؤثر، والمثال الأول ذكره قاضي القضاة على وجه التقريب وذكر الفقيه قاسم هذا المثال الاخر وهو المدركية لما في مثال القاضي من عدم المطابقة ولكن يقال: ومن أين أن كونه حياً حقيقة في كونه مدركاً.

وحاصل ما ذكره قاضي القضاة أن الاشتراك في مجرد الصفة لايقتضي الاشتراك في المؤثر فيها إلاَّ عند أمور ثلاثة:

أحدها: أن يكون المؤثر حقيقة في لاصفة ومثاله ما تقدم.

الثاني: أن تكون تلك الصفة مقتضاة عن المؤثر ومثاله كون المدرك مدركاً مع كونه حياً فالاشتراك في كونه مدركاً يوجب الاشتراك في كونه حياً هذا ما ذكره بعضهم وذكر الفقيه قاسم أن الثاني هو أن يكون مجرد الصفة يقتضي المؤثر فيها، ومثله بالحدوث فإنه بمجرده يدل على المؤثر فيه وهو المحدث، ومراده بقوله يقتضي المؤثر فيها اقتضاء دلالة هذا معنى ما ذكره.

الثالث: أن يكون ما دل على الصفة دل على المؤثر فيها وهذا الثالث عسير المثال ولايمكن تمثيله. قال الفقيه قاسم: إلاَّ أن يجعل مثاله الأسود والسواد وفيه ما تقدم من أنَّه على وجه التقريب فإذا لم يكن أحد هذه الوجوه حاصلاً لم يلزم من الاشتراك في الصفة الاشتراك في المؤثر فيها كالوجود في حقه تعالى وفي حقنا فإنه موجود لذاته ونحن موجودون بالفاعل وكالمنافاة بين الألوان فإنها تثبت لوجوه مختلفة مع اتحاد الحكم، ولو كانت الصفة الثابتة لنا لمؤثر إذا ثبتت له تعالى كان المؤثر فيها ما أثر في صفتنا لزم أن يكون وجوده تعالى بالفاعل كوجودنا.

قوله: (أو كانت الصفة تدل على المؤثر كالحدوث).

يعني تدل بمجردها من دون نظر إلى كيفيتها فإن الحدوث يدل على المحدث الذي أثر فيه بمجرده.

قوله: (ونحن نعلل صحة بقاء الباقي بما هو عليه).

يعني من صفته المقتضاة فإن صحة بقائه من أحكامها وفيه نظر لأن الباقلاني ألزم تعليل البقاء لا تعليل صحته فرد الكلام إلى الصحة غير مطابق فالأولى أن يقال للباقلاني في الجواب لانسلم أن الباقي نفي مع جواز ألا يبقى بل مع وجوب أن يبقى فإن الباقيات لايجوز ألا تبقى وإن جاز أن يطرأ عليها ضد فينفيها في الوقت الثاني.

قوله: (وقريب من هذه الشبهة) إلى آخره.

(571/1)

تحرير هذه الشبهة الَّتِي أشار إليها أن يقال: إن علمنا بكونه تعالى عالماً إما أن يكون علماً بذاته فيلزم فيمن لم يعلمه عالماً ألا يعلم ذاته أو علماً بذاته على حال فيلزم فيمن لم يعلمه عالماً ألا يعلم ذاته، ولاالحال أو فيمن علم أنه ليس بعالم تقديراً أن يعلم ألا ذات ولا حال أو علماً بالعلم وهو المطلوب وإنَّما كانت هذه الشبهة قريبة من الولى لأنَّه لافرق بينهما إلاَّ من حيث أن هذه مصورة في العلم بكونه عالماً وتلك في الخبر عنه وهو قول أهل اللغة فلان عالم.

ويجاب عن هذه أيضاً بأنه ليس يلزم إذا كان علمنا بأنه عالم علماً بذاته على حال أن يكون عدم علمنا بكونه عالماً عدم علم بذاته وبالحال بل عدم علم بثبوت الحال للذات.

قوله: (والجواب أما أبو عبدالله) إلى آخره.

اعلم أن أبا عبدالله بنى جوابه على مذهب له لايوافقه فيه سائر الشيوخ فلهذا أجابوا بغير جوابه، وذلك أنهم جميعاً متفقون على أن الأمر لايصح إلاَّ مع إرادة المأمور به فإذا أمرنا زيداً بأن يعلم فلا بد من إرادتنا لما أمرناه به، ومذهب الشيوخ غير أبي عبدالله أن الإرادة لاتتعلق إلاَّ بالإحداث دون ما يتجدد من الصفات فالإرادة لاتتعلق به فلو جعلوا الأمر أمراً بتجديد الصفة كما ذكره الشيخ أبو عبدالله لزمهم أن يكون تجديد الصفة هو المراد والإرادة عندهم لاتتعلق بذلك فلهذا عدلوا عن جواب أبي عبدالله إلى الجواب الآخر، وكان من مذهب أبي عبدالله أن الإرادة تتعلق بما يتجدد من الصفات كما تتعلق بالأحداث، وإذا كان تجديد الصفات مما يتعلق بالإرادة ويصح تعلقها به صح أن يؤمر به ويكون الأمر به أمرا لإرادة المأمور به وهو تجديد الصفة وجواب سائر المشائخ يصلح أن يكون جواباً له وجواب أبي عبدالله لايكون جواباً إلاَّ عنه إذ لايتأتى إلاَّ على مذهبه.

قوله: (كما في سائر الأفعال).

(572/1)

يعني على مذهبهم فإن عندهم أن جميع الأفعال المتعلقة بنا لانقدر على إحداثها ولا هو بمتعلق بنا مع قدرتنا على الاكتساب وتعلقه بنا ولكنهم لايقولون بصحة الاكتساب إلاَّ حال الحدوث ولايحكمون بقدرتنا على اكتساب الذات إلاَّ في تلك الحال فكيف يأتي على مذهبهم أن يصح منا اكتساب لذات على حال حتَّى نؤمر بالعلم بها مع أنَّها في تلك الحال باقية غير حادثة.

قوله: (ولم تكن متجددة) يحترز به عن المقتضاة من صفات المحدثات كالتحيز فإنها وإن كانت صفة حاصلة مع الوجوب إذ هي مقتضاة فهي محتاجة إلى التعليل لما كانت متجددة بعد أن لم تكن إذ لو لم تثبت لأمر لم يكن بالثبوت أولى من عدمه بل كان يلزم أن تثبت في الزل كالذاتية لعدم التوقف على مؤثر وشرط في تأثيره متجدد وفيما ذكره نظر فإن صفات الباري تعالى المقتضاة ما خلا كونه مدركاً حصلت مع الوجوب من غير تجدد واحتاجت إلى أمر تعلل به على مذهبه. ومذهب سائر البهاشمة.

قوله: (وتوابعها). أراد بتوابعها الصفات والأحكام المقتضاة عنها.

قوله: (في حكاية شبهتهم العلم علة لهذه الصفة). يعنون العالمية وقولهم كما أنَّها لما حصلت يعنون أيضاً العالمية وقولهم دل ذلك على أن الشهوة ليست علة فيها يعنون فلو حصلت في موضع من دون العلم دل ذلك أيضا على أنه ليس بعلمه فيها أصلاً.

قوله: (إنما تعلل الصفة بأمر منفصل إذا حصلت مع الجواز أو تجددت بعد أن لم تكن). فيه سؤال وهو أن يقال: ما تريد بقولكم بأمر منفصل هل تريد من فاعل أو علة فليس تجدد الصفة بعد أن لم تكن يقتضي تعليلها بفاعل أو علة مالم يكن تجددها مع الجواز أو تريد من فاعل أو علة أو مقتضى فذلك غير مستقيم من وجهين أحدهما أن المقتضي ليس بأمر منفصل عن الذات المستحقة للصفة بل هو أمر ثابت لها.

(573/1)

وثانيهما: أنا نريد ما تعلل بالمقتضي وإن لم يكن متجدداً ولاجائزاً وهو صفات الباري تعالى المقتضاة غير المدركية فكان الولى أن يحذف قوله: بأمر منفصل؛ لأنه يريد نفي أن تعلل كل صفة على الجملة سواء كان بأمر منفصل أو بأمر غير منفصل أو يقتصر على قوله إلاَّ إذا حصلت مع الجواز.

قوله: (لأن العكس لايجب عندنا في العلل).

الذي يقوله أصحابنا في العل الموجبة أنَّه يجب فيها الطرد وهو أنَّه متى حصلت العلة حصل المعلول فإذا حصل العلم مثلاً حصلت العالمية إذ لايجوز وجود العلة غير موجبة ولايوجبون العكس وهو أنَّه متى حصل المعلول على الجملة لا المعلول المعين حصلت العلة إلاَّ إذا حصل المعلول على الوجه الذي لأجله يجب صدوره عن العلة وهو حصوله مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد، فإنه يجب فيه العكس فإذا حصلت العالمية مع الجواز والحال واحدة والشرط واحد وجب فيها وفي العلم الطرد والعكس فأما حيث تحصل مجرد الصفة من دون حصولها على هذه الكيفية فالطرد والعكس فيها غير واجبتين، وإذا سبب قلت في جواب الشبهة مسلم حصول الطرد والعكس في العالمية والعلم لكن بشرط حصول العالمية على الكيفية الَّتِي تستدعي إيجاب العلم لها.

واعلم أنَّه لاخلاف في وجوب الطرد والعكس في الحدود وفي أنَّه لايجب العكس في الأدلة فإنه قد يدل على لاشيء الواحد دليلان وأكثر وكذلك العلل الكاشفة لأنها من الأدلة.

(574/1)

قوله: (وإن لم تكن عللاً حقيقية). أما ما قيل به من فساد الصلاة فالأمر في أن الحدث غير علة فيه واضح إذ لم يحصل فيه حقيقة العلة ولكن شابه العلة من حيث أن فساد الصلاة يقع عنده بكل حال كما أن المعلول يقع عند العلة بكل حال، وكذلك انتفاء السواد بالبياض لأنَّه لا ذات هاهنا توجب صفة وقد جعل أصحابنا طرو البياض شرطاً في انتفاء السواد لا علة لأنَّه لو كان علة للزم ألا يوجد إلاَّ موجباً لانتفاء السواد ومعلوم أنَّه إذا لم يصادف في محله سواداً فلا نفي فجعلوه شرطاً وفرقوا بينه وبين سائر الشروط من وجه وهو أن الشروط لاتوجب ما هو مشروط بها ووجود البياض موجب لانتفاء السواد.

إذا عرفت هذا فيقال له إذا لم تكن عللاً حقيقية فالقياس عليها لايتأتى ولايكون حجة على الخصم.

قوله: (وكان الدليل على ثبوت الحركة شاملاً لكل متحيز).

يعني فإن كل متحيز حصل متحركاً مع جواز ألا يحصل بخلاف العالمية فإنها لم تحصل في كل عالم على الوجه الذي لجله يدل على العلم.

قوله: (ومنع الدليل) إلى آخره. يعني ولم يمنع من صحة أن يكون العالم عالماً لذاته أو لغير العلم.

قوله: (وبعد ففي المقدور علوم كثيرة) إلى آخره.

يعني فيم قدور الواحد منا علوم كثيرة بالمعلوم الواحد ثُمَّ قد يوجد بعضها فيوجب كونه عالماً بذلك المعلوم ولايقف كونه عالماً به على العلوم الَّتِي لم يوجدها ولو أوجدها لأوجبت كونه عالماً به ولم يقتضي علمه بذلك المعلوم من دونها أنَّها إذا وجدت لم تكن علة في علاميته به وأنها لاتوجب كونه عالماً به، هذا أقر بما يحمل عليه كلامه.

قوله: (لم يرد بقولنا لذاته طريقة التعليل).

(575/1)

اعلم أن مراد أصحابنا بقولهم في صفاته تعالى أنَّه يستحقها لذاته أن ذاته كافية في ثبوت هذه الصفات له وأنه لايحتاج في حصولها له إلى فاعل أو علة ولهذا فإن بعض علمائنا تجنب هذه العبارة لئلا يوهم التعليل فكان يقول: هو تعالى قادر الذات عالم الذات حي الذات. إن من جعل هذه الصفات مقتضاة عن صفة ذاتية له تعالى لابد له أن يجعل ذاته تعالى المؤثرة في ثبوتها لأن من أصول أصحابنا أن المؤثر في المقتضى هو الذات الَّتِي ثبت لها المقتضي ويجعلون الصفة الَّتِي هي المقتضي تجري مجرى المؤثر.

قوله: (فإنما يقتضي الإيجاب التماثل).

اعلم أن الإيجاب حكم وهو لايقتضيه التماثل وإنَّما تقتضيه الصفة الذاتية الَّتِي هو مقتضى عما هو مقتضى عنها ولكن إراداته إنَّما تكشف عن التماثل إذا كان أخص أحكام الذاتين المتماثلتين فإذا كان كذلك كشف عن صفتين لهما مقتضاتين متماثلتين وهما يكشفان عن صفتين ذاتيتين متماثلتين فيعرف بذلك تماثلهما.

قوله: (والباري تعالى يخالف مخالفه بأمر أخص من الإيجاب).

يعني فلا يلزم من مشاركته تعالى للعلم في الإيجاب أن يماثله لأنَّه يخالف العلم وغيره من الذوات بأمر لم يشاركه العلم وسائر الذوات فيه ذلك الأمر أخص من الإيجاب وهو الصفة الأخص.

قوله: (بل هذا ألزم لهم لإيجاد الإيجاب).

يعني إيجابا لعلمين فإن علمه تعالى يوجب لغيره كما أن علمنا كذلك يوجب لغيره.

قوله: (إن العلم إنَّما يبين عما ليس بعلم بإيجابه الصفة غير مسلم).

يعني لأن التقليد إذا تعلق بمتعلقه على أخص ما يمكن كان موجباً لمثل الصفة الَّتِي يوجبها العلم وكان يجب أن يكون علماً فعلمنا أنه إنَّما تبين باقتضائه لسكون النفس لكنهم يقولون

فعندكم أنه تعالى يحصل على مثل حكم الواحد منا بكونه ساكن النفس لذاته.
قوله: (والجواب ما قدمنا ذكره في الشهوة).

(576/1)

يعني وهو أن نقول أن القدرة إنَّما لم توجب العالمية في الشاهد لأنَّه لايوجبها فيه إلاَّ ما كان بصفة العلم والقدرة ليست كذلك لامن حيث أنَّها مخالفة للعلم.
قوله: (ومن أن المراد ليس طريقة التعليل).
يعني وإذا كان المراد ليس طريقة التعليل فنحن نسلم لكم أن ذاته لاتوجب العالمية كما أن القدرة لاتوجبها، فإنا وإن قلنا هو عالم لذاته فليس المراد إلاَّ أنه لايحتاج في ثبوت الصفة له إلى غيرها.
قوله: (ومن المعارضة بالوجود).
اعلم أن المعارضة بالوجود تأتي على وجهين أحدهما على ما بنوا عليه شبههم من قياس الغائب على الشاهد فنقول أليس الواحد منا موجوداً بالفاعل ولم يلزم ذلك في حقه تعالى فهلا كان الواحد منا عالماً بعلم ولايصح أن يؤثر في عالميته غير العلم ولايلزم ذلك في حقه تعالى.
وثانيهما: على صفة شبهتهم هذه وهو أن يقال أن مخالفة ذاتنا للفاعل ليس بأكثر من مخالفة ذاته للفاعل فكما لاتوجب ذواتنا وجودنا كذلك لاتوجب ذاته وجوده ولاخلاف في أنَّه تعالى مستغن في وجوده عن الفاعل.
واعلم أن جميع معارضينا لهم في هذا الباب بالوجود إنَّما يتأتى مع جعل الوجود صفة زائدة على لاذات والأشاعرة لايقولون بذلك في حقه تعالى بل يقولون أن وجوده نفس ذاته.
قوله: (بأكثر من مخالفة علمه تعالى لعلومنا).
يعني على مذهبهم فإنهم يجعلون علمه تعالى مخالفاً لعلومنا من كل وجه إذ لو ماثلوا بين علمه تعالى وعلومنا لزمهم أن تكون علومنا قديمة مثله أو يكون محدثاً مثلها ولزمهم ألا يتعلق علمه تعالى على التفصيل إلاَّ بمعلوم واحد، فأما أصحابنا فلو أنهم أثبتوا عالماً بعلم وجعلوا له علوماً كثيرة بحسب المعلومات لم يكن لهم بد من جعل بعض علومه تعالى مثلاً لعلومنا إذا تعلقت بمتعلقاتها على أخص ما يمكن لأنهم يجعلون ذلك هو الوجه فيت ماثل المتعلقين لأن صحة الأحكام حكم صدر عن الجملة يعني في الشاهد.

(577/1)

ثُمَّ يقال: إذا كانت دلالة صحة الأحكام في الشاهد على الصفة فكذلك في الغائب، وأما العلم فالذي دلنا عليه في الشاهد حصول الصفة مع الجواز ولم يحصل هذا الدليل على الوجه الذي يدل عليه على العلم في حقه تعالى.

قوله: (أن يكون حكمهما واحداً). يعني فليس يجب أن يكون حكم كونه قادراً وحكم كونه عالماً وهما التعلقان واحداً، ومعنى وحدتهما أن يثبتا تعلقين على سواء في حق كل متعلق فلا تتعلق هذه الصفة إلاَّ بما تتعلق به الأخرى بل يجوز افتراقهما في ذلك، وإن كان المقتضي لهما صفة واحدة كأحكام التحيز من شغله للجهة واحتماله للأعراض وصحة إدراكه بحاستين فإن شغله للجهة تعلق بالجوهر الاخر واحتماله للأعراض تعلق بها فإذا جاز أن يقتضي الصفة الواحدة أحكاماً وتعلقات مختلفة فبالأولى أن يجوز اقتضاء صفتين لتعلقين مختلفين غير متحدي المتعلق وإن كان مقتضيهما واحداً.

قوله: (والعلم لايوجبها شاهداً وغائبا).

يقال: هذا جواب احتجاج بنفس المذهب والخصم لايسلمه فإنه يجعل حال الحيية والعلم في الإيجاب والتصحيح في الغائب على حد ما يجعلهما كذلك في الشاهد فكيف يصح الفرق بنفس المذهب.

قوله: (لأن المصحح يوجب صحة الحكم ويلزمه صحة الحكم) يعني المصحح للحكم بالمعنى الأعم سواء كان صفة بالمعنى الأخص أو حكماً بالمعنى الأخص مثل الحيية فإنها توجب صحة القادرية ويلزمها صحة القادرية وتوجب صحة سكون النفس ويلزمها صحته.

قوله: (وإن سلمنا أن الموجب أقوى).

اعلم أنَّه لابد من التسليم فإن المصحح كالحيية لايوجب صحة الحكم ويلزمه صحته إلاَّ مع حصول ما يقف في تصحيحه عليه فإن الحيية لاتصحح القادرية والعالمية والمريدية ونحو ذلك إلاَّ مع حصول بنى زائدة والموجب للأحكام والصفات إذا كان علة كالعلم لم يقف في إيجابه للحكم على شرط وإن كان في الموجبات

(578/1)

ما يقف في إيجابه على شرط كالمقتضيات.

قوله: (وهو ذاته تعالى).

إنَّما جعلها موجبة وصرح بذلك هاهنا لما تقدم من أن من جعل الصفات مقتضاة يجعل التأثير فيها لذاته تعالى المختصة بالمقتضي فالصفة الَّتِي هي المقتضى إنَّما تجري مجرى المؤثر لنها

لاتستقل بالمعلومية ولا يصح إيجابها مع عدم الذات.

قوله: (كما أن المصحح قد يختلف اتفاقاً) قد أورد مثال الختلافه على مذهبهم وأما مثال اختلافه على مذهبنا فكما نقوله في مصحح القادرية والعالمية فإن هاتين الصفتين لا يصححهما في الشاهد إلاَّ الحيية ولايصحان إلاَّ على من كان حياً وفي حقه تعالى يصححهما مقتضيهما وهو الصفة الأخص، فإن المقتضي كما يؤثر في الوجوب يؤثر في الصحة فلو قدرنا انفراد الحيية في حقه تعالى عن القادرية والعالمية لصحتا من دونها ووجبتا لكن الحيية لما كانت مقتضاة عن مقتضيها لم يجز الانفكاك وقد صرح الشيخ الحسن بهذا في الكيفية ولهذا جعل الشرط في القادرية والعالمية ما مر ولم يجعل الحيية شرطاً لهما لهذا الوجه. وفيه نظر فإنه يقتضي بطلان دلالة صحة أن يقدر تعالى ويعلم على كونه حياً.

قوله: (فالجواب أنهما إنَّما اختلفا) إلى آخره.

يعني علمنا بكونه قادراً وعلمنا بكونه عالماً وقد تقدم اختلاف الشيوخ في وجه اختلاف هذين العلمين فلا وجه لإعادته.

قوله: (لأن المخالفة أبلغ من المغايرة).

إنَّما كانت أبلغ لأن المغايرة تثبت بين المثلين والمخالفة لاتثبت بينهما ولأنها فرع على المغايرة والمغايرة لاتتفرع عليها فلا تثبت المخالفة إلاَّ مع المغايرة بشرط زائد وهو ألا تسد إحدى الذاتين مسد الأخرى فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل.

قوله: (فلا يكون عالماً بكل القبائح).

(579/1)

يعني وإذا لم يعلمها كلها لم يؤمن أن يرتكب بعضها لعدم علمه بقبحه فكيف يصح الاستدلال بالسمع على مذهب لو صح لبطل السمع ثُمَّ أن من مذهبهم أنَّه تعالى يقول ويفعل ما يشاء ولايقبح منه ولا اعتراض عليه فلا يمتنع أن يكون مخبر هذه الآيات لا على ما تناوله ولكن أكثرهم يقول بامتناع الكذب عليه ولايجيزون أن يقول تعالى ما ليس بصحيح لكن ذلك غير مسلم لهم لاستقامته على قواعدهم على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

قوله: (لأن الباني مثل هذا للإلصاق بما هو له في الفعل).

ها كلام ركيك غاية وكان الأولى أن يقول للاستعانة بدل الإلصاق فإن الَّتِي للإلصاق مثل: {وامسحوا برؤوسكم} ولهم أن يقولوا الباء هنا للمصاحبة كما في شرى الفرس بسرجه ولجامه.

قوله: (أي معلومك).

يعني الذي علمته منا من السيئات.
قوله: (لكنا قد أحدنا ببعض علمه القائم بذاته).
يعني إذا شاء تعالى أن يحيط به لأنَّه استثنى من الإحاطة المنفية الإحاطة عند المشيئة وهو محال لأن علمه لايبعض كما قدمه.
قوله: (لن لهم أن يقلبوا علينا فيقولوا عندكم أن العلم هنا بمعنى العالم).
فيه نظر فإنه يكون المعنى: وفوق كل ذي عالم. فلا يتأتى أن يكون العلم هنا بمعنى العالم عندنا، وكان الأولى أن يقول عندكم أن ذا العلم هو العالم وأنه لم يقدصه لعلم المعنى الاصطلاحي، وقد أجيب عن هذا بأن قيل الآية وإن كان ظاهرها يقضي بأن فوق كل عالم عليماً على لغة العرب إلاَّ أنا أخرجنا الباري تعالى عن أن يكون فوقه من هو أعلم منه بضرورة الدين وإجماع المسلمين، هكذا ذكره ابن الملاحمي وإن قالوا: وكذلك نقول.
قلنا: لايصح لكم الاستدلال بالإجماع لأنه سمعي ولايصح لكم الاستدلال بالسمع.
قوله: (فلا يكون بد من التأويل).

(580/1)

يعني على كلامنا وكلامهم فنتأوله بأن المعنى: وفوق كل عالم من المخلوقين ويتأولونه كذلك أو بتقدير صفة أي وفوق كل ذي علم حادث والتحقيق أنَّه من العموم المخصص و أن ذلك هو المرجوع إليه على المذهبين معاً.
قوله: (من حيث أن الشدة والمتانة إنَّما يستعملان في الأجسام).
يعني فإذا لم يكن بد من تأويل الآيات من وجه لم يمكن تبقيتها على ظاهرها تؤولت من جميع الوجوه، وفه نظر فإنا وإن تأولنا الشدة والمتانة لمخالفته لما اتفقنا عليه نحن وهم فلا يلزم من تأويله تأويل لفظ القوة ولكن تناول لمخالفته الأدلة العقلية وقد جرت عادة أصحابنا أن الخصوم إذا احتجوا بآية يحتاج إلى تأويل شيء من معانيها عندنا وعندهم قالوا وكذلك نتأولها من هذا الوجه الذي احتججتم به علينا ولعل ذلك من حث أنَّها إذا احتاج شيء منها إلى التأويل كانت من الآيات المتشابهة غير المحكمة المسلوك بها مسلك المجاز لا الحقيقة ولا كلام في صحة تأويل الآيات المتشابهة الواردة على غير حقيقتها وإنَّما قال أن الشدة والمتانة إنَّما يستعملان في الجسام لأن المتانة الصلابة والمتين الصليب.
قال الجوهري: المتن من الأرض ما صلب واترتفع والجمع متان ومتن الشيء بالضم متانة فهو متين أي صلب انتهى. والشديد مثله وقوله تعالى في هذه الاية المتين أراد به الشديد القوة.

تنبيه

اعلم أن شبه المجبرة ههنا وإن اختصت بالعلم والقدرة دون غيرهما مما يثبتونه من المعاني فإنما اقتصروا عليها لأنها لو صحت وثبت لهم أنَّه تعالى قادر بقدرة وعالم بعلم ليثبت لهم ذلك في سائر المعاني الَّتِي يثبتونها لن الطريقة في الجميع واحدة وكذلك متى بطل ثبوت شيء من هذه المعاني في حقه بطل ثبوت سائرها.

(581/1)

فصل في أنَّه تعالى لايجوز أن يستحقها

أي يستحق صفاته المتقدم ذكرها لمعان محدثة كما يقوله هشام بن الحكم في كونه تعالى عالماً فإن عنده أنَّه تعالى يستحق كونه عالماً لمعنى محدث وهو مذهب جهم بن صفوان وإليه ذهب قوم من الروافض ولم يشتهر عن هشام في باقي صفاته تعالى القول بأنه يستحقها لمعان محدثة وإنَّما حكى ذلك عنه حكاية غير شهيرة.

قوله: (إن هذه الصفات ثابتة لم تزل).

يقال: هذا استدلال بمجرد مذهبك وإنَّما يثبت لك أنَّها ثابتة في الزل إذا استحقها لذاته وأنت الآن منازع في ذلك فبين أولاً أنَّه لا يستحقها لمعان محدثة ليتم ما ذكرته.

قوله: (لابد أن يكون هو الله تعالى).

يعني فأما غيره فيستحيل أن يحدثها له لأنَّه إن جعل قديماً فسيأتي أنَّه لاقديم غيره، وإن كان محدثاً فإحداثه لها إنَّما يصح إذا كان قادراً حياً ولايصح أن يكون محدثه غيره تعالى وهو لايحدثه تعالى إلاَّ بعد أن يكون قادراً عالماً حياً فيؤدي إلى الدور.

قوله: (وهو لايحدثها) إلى آخره.

أي لايحدث المعاني الَّتِي هي القدرة والعلم والحياة إلاَّ بعد أن يكون قادراً عالماً حياً فيؤدي إلى الدور أيضاً فلا يكون قادراً إلاَّ بعد حصول القدرة ولا تحصل القدرة إلاَّ بعد أن يحدثها ولايحدثها إلاَّ بعد أن يكون قادراً ولايكون قادراً إلاَّ بعد أن يكون حياً ولايكون حياً إلاَّ بعد أن يحدث الحياة ولايحدثها إلاَّ بعد أن يكون قادراً وكذلك فلا يحدث الحياة إلاَّ بعد أن يكون قادراً ولايكون قادراً إلاَّ بعد أن يكون حياً ولايكون حياً إلاَّ بعد أن يحدث الحياة.

قوله: (والذي يشتبه) إلى آخره.

أي والذي يشتبه الحال فيه فقد يظن أنَّه لايؤدي إلى دور هو العلم فيقال: لايحتاج في إحداثه إلى أن يكون عالماً.

قوله: (وكيفية الإلحاق).
كيفية الإلحاق أن يقول: هذا ظلم وكل ظلم قبيح فهذا قبيح وقد تقرر بما ذكره المصنف أن العلم لايقع إلاَّ من عالم فلزم الخصم فيه مثل ما تقدم في الحياة والقدرة من الدور.

(582/1)

قوله: (لاوحده لا في محل).
يعني لاستحالة أن يوجده تعالى في ذاته إذ ليس بمحل فأما هشام فيقول بأنه تعالى يوجده في ذاته إذ مذهبه التجسيم.
قوله: (وبهذا يفارق القائلين بالعلم المحدث).
أي بأن فعل ذلك المتجدد تعلقاً موجباً عن الذات وإن كان قد صرح بأنه تعالى يعلم حصول الشيء الحادث بعد أن لم يكن عالماً بحصوله لكن المرجع بالعلم عنده إلى تجدد التعلق.
قوله: (وهذا مستمر).
يعني علمه تعالى بأن الشيء سيوجد بعد وجوده والمراد أنَّه بعد وجوده يكون عالماً بأن له حالة عدم في الوقات المتقدمة وأن له حالة وجود بعد تلك الأوقات هذا رأي أبي الحسين وخالفه ابن الملاحمي فقال: بل إذا وجد المعلوم زال علمه تعالى بأنه سيوجد لانتفاء المتعلق وهو أنَّه سيوجد، قال: وهلا قال أبو الحسين بانتفاء التعلق عند انتفاء المتعلق كما يثبت التعلق عند ثبوت المتعلق.
قوله: (لأنه مع مخالفته لأصول الجمهور) إلى آخره.
يعني من كون العلم بأن الشيء سيوجد علماً بوجوده إذا وجد ومن كون اقتضاء صفته تعالى الأخص للعلامية غير واقف على شرط متجدد بل يقتضيها في الأزل ويفارق الحال فيها الحال في كونه مدركاً إلاَّ أنَّه يقال ليس مخالفة أبي علي لأصول الجمهور من حيث كونها مخالفة لهم ولا إثبات أنَّ له تعالى بكونه عالماً صفات كثيرة متعددة بتعدد المتعلقات يصير كلامه غير سديد مالم يقم دليل على بطلانه ولعل الجواب أنَّه إذا أدَّى ذلك الوجه إلى أن يكون له تعالى بكونه عالماً صفات متعددة بتعدد المعلومات ولاشك أن معلوماته لاتتناهى لزم أن يكون له بكونه عالماً صفات لاتتناهى وثبوت ما لايتناهى محال لكن قد تقدم ما أجيب به عنه.
قوله: (وهذا قريب).

(583/1)

يقال: بل بعيد لأنَّه لو تحدد التعلق وتغاير فأما أن يتماثل التعلقان أو يختلفا والأول باطل لأن تماثلهما لايكون إلاَّ لاتحاد المتعلق ومع اتحاده لايحتاج إلى تحدد التعلق وتعدده والثاني باطل أيضاً للزوم تعدد عالميته تعالى الَّتِي هي المتعلق واختلافها؛ لأن اختلاف المقتضي يدل على اختلاف المقتضى إذا كان المقتضيان من قبيل واحد وأيضاً فلو تعددت تعلقات عالميته تعالى لزم كونها غير متناهية إذ المعلومات غير متناهية، وفيه ثبوت أحكام غير متناهية له تعالى مع كونها ثبوتية زائدة على الذات وهو في الاستحالة كوجود ما لايتناهى من الذوات وثبوت ما لايتناهى من الصفات وأيضاً فلو تعددت متعلقات العالمية لزم أن يكون المتعلق والمتعلق أمرا واحدا بيانه أنَّه تعالى عالم بأنه عالم فالمتعلق هو ذاته تعالى مقيدة بالعالمية والمتعلق ذاته تعالى مقيدة بالعالمية وفيه عدم تميز المتعلق من المتعلَق وهو محال.

فإن قيل: هذا كما يلزم من جعل تعلقات عالمية الله تعالى متعددة بحسب تعدد المعلومات يلزم من جعل تعلقها بجميع المعلومات تعلقاً واحداً.

قلنا: بل لايلزم لأنا نجعل المعلومات كلها كالمعلوم الواحد وحينئذ لا إشكال لأن المتعلق هو الذات مقيدة بالعالمية والمتعلق هو جميع المعلومات لا الذات مقيدة بالعالمية فقط ويحنئذ يتميز المتعلِق من المتعلَق.

قوله: (فإنا نجد مزية لم تكن فلا أقل من أن تكون المزية الحاصلة تعلقاً متجدداً).

فيه سؤال: وهو أن يقال: إن هذه المزية والاختلاف الحاصل إنَّما هو لاختلاف حال المتعلق لا لأمر يرجع إلى التعلق أو المتعلق. بيانه: أن الشيء الذي سيوجد له ثلاث حالات حالة قبل الوجود أنَّه سيوجد وحالة وقت الوجود أنَّه قد وجد، وحالة بعد وجوده أنَّه قد تقضّى وجوده، والعالمية والعلم يتناولانه ويتعلقان به على هذه الحالات تعلقاً واحداً يتناول المتعلق به على أحواله المختلفة.

ولعل الجواب: أن أحدنا يجد المزية والاختلاف راجعين إلى أمر يختص به ويرجع إليه.

قوله: (فإن قال هذا يؤدي إلى أن العلم بأنه سيوجد غير العلم بأنه وجد يعني من حيث أثبتم تعلقين مختلفين فكل تعلق لابد أن يستند إلى صفة غير ما ستند إليه التعلق الاخر.

قوله: (فلا يسلمه).

يعني من حيث أن الصفة الواحدة قد يثبت لها تعلقات مختلفة فليس ثبوت هذين التعلقين يوجب استنادهما إلى صفتين إلاَّ أن ذلك حيث لاتكون تعلقاتها المختلفة من قبيل واحد

كتعلقات التحيز فأما إذا كان من قبيل واحد فإنه يلزم ذلك.

قوله: (وخالفهم أبو الحسين فقال هما علمان).

هذا قول أبي الحسين وابن الملاحمي قال الفقيه قاسم: وحكاه أيضاً ابن الملاحيم عن الشيخ أبي علي والشيخ أبي القاسم، أي القول بأنهما علمان متغايران. وقيل: بل حكاه ابن الملاحمي عن أبي الحسين أنهما ذكرا ما يدل على القول بذلك.

قوله: (لن في خلاف ذلك).

يعني وهو عدم تعلقه انقلاب جنسه وذلك لأن تعلق ما يتعلق من المعاني لصفته المقتضاة إذ التعلق من أحكام الصفة المقتضاة ومالم يتعلق من المعاني فذلك لاختصاصه بصفة مقتضاة لايوجب التعلق فلولم يتعلق ما كان متعلقاً لخرج عن صفته المقتضاة الَّتِي توجب التعلق إلى صفة ذات أخرى لاتوجب التعلق، وإنَّما تنقلب الصفة المقتضاة بانقلاب ما يقتضيها من الصفات الذاتية وفي انقلاب الصفة الذاتية انقلاب الذوات وذلك ما أراده بانقلاب جنسه.

قوله: (وهذا الدليل لايستقيم في علم الشاهد).

(585/1)

يعني فلا يدل على أن علم الواحد منا بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد بل هما علمان وإنَّما يكون علماً واحداً لو كان العلم باقياً فحينئذ كان يستقيم الدليل في حق الشاهد وأما التوصل بذلك إلى أن علمه تعالى بأن الشيء سيود علم بوجوده إذا وجد فمستقيم لأن صفته تعالى مستمرة والكلام متوجه إليها وإنَّما أوضح وجه الدلالة بتصويرها في حق الشاهد وتقدير أنه لو ثبت لنا ما ثبت له تعالى بأن تدوم صفتنا كما دامت صفته تعالى لصح ما قلناه ولايثبت تقدير ذواتها إلاَّ مع تقدير دوام العلم.

قوله: (لكانا متولدين عن نظر واحد).

يعني من حيث أنا إذا نظرنا تقديراً في أن الشمس ستطلع غداً فعلمنا أنَّها ستطلع فإنا نعلم طلوعها في ذلك الوقت من غير نظر آخر وكذلك إذا أخبرنا صادق بأن زيداً سيموت غداً فإنا إذا نظرنا في خبر ذلك النبي حصل لنا العلم بأنه سيموت فالعلم بموته غداً حاصل عن ذلك النظر فلو كانا علمين مختلفين لزم أن يكونا متولدين عن نظر واحد وتعدِّي النظر في الإيجاب محال وإلاَّ لزم تعديه إلى ما لانهاية له.

فإن قيل: هذا لازم لكم في حق الواحد منا فلا شك في أن علمه بطلوعها غير علمه بأنها ستطلع.

قلنا: إنَّه وإن كان كذلك فهو مماثل له عندنا وإذا كان مماثلاً له فهو إنَّما فعله ليذكر النظر والاستدلال ولايتأتى هذا إذا قيل بمخالفته له.

قوله: (لجاز أن يجهل وجوده). يعني بعد وجوده.

قوله: (نشك في هل مات زيد أم لا مع أنا لانشك في أنَّه سيموت) إلى آخره.

فيه إيضاح لما ذكره من الاعتراض على الطرف الثاني من الدليل وهو قولهم ولجاز أن يجهل وجوده مع العلم بأنه سيوجد بالتزام ذلك وإيضاح للاعتراض على الطرف الأول من الدليل وهو أنهما علمان حاصلان عن نظرين.

تنبيه

(586/1)

قد استدل الجمهور أيضاً بالقياس على الخبر قالوا: فإن الخبر بأن زيداً سيموت عند طلوع الشمس خبر بموته عند ذلك الوقت ولايحتاج إلى خبر آخر فإا كان الخبر بأنه سيموت خبراً بموته إذا مات كان العلم بأنه سيموت علماً بموته إذا مات إذ الخبر فرع على العلم.

قوله: (صار العلم جهلاً).

يقال: كيف يجوز ذلك والحسن لاينقلب قبيحاً والعكس فكيف ينقلب العلم وهو حسن جهلاً وهو قبيح.

والجواب: أنَّه لامانع من كون الشيء حسناً ثُمَّ يصيره قبيحاً لأنَّه ليس بحسن ولاقبيح لذاته فيلزم استمرار حسنه أو قبحه بل يحسن ويقبح لوجه يقع عليه فوجه حسن العلم كونه علماً متعلقاً بالشيء على ما هو به فلما زال هذا الوجه وحصل وجه القبح وهو مصيره اعتقاداً متعلقا الشيء لا على ما هو به صار قبيحاً على أن ذلك إنَّما يلزم على القول ببقاء العلوم كما هو مذهب أبي هاشم ولايلزم على القول بأن العلم غير باق.

قوله: (وهذا الذي يريده الشيوخ بقولهم إن العلم من جنس الجهل).

هذه العبارة جرت في كلام أبي هاشم ويقال: إما أنهم يريدون أن العلم قد ينقلب جهلاً فلا، بل مرادهم بأن العلم من جنس الجهل أن اعتقاد كون زيد في الدار على أحد الوجوه وهو فيها لو وجد وليس فيها كان جهلاً لا أنهم يريدون أن العلم قد ينقلب جهلاً فإن ذلك تجويز أن يصير الحسن قبيحاً، ولعلهم لايجيزونه وإن وجه بما تقدم ثُمَّ أن ذلك لايتصور مع القول بعدم البقاء.

وقد أجاب المشائخ عن حجة أبي الحسين بأن قالوا إن العلم بأنه سيعدم علم بقدومه ذلك الوقت بشرط علمه بالوقت والذي في بيت مظلم لم يعلم الوقت واعترض بأن تعلق المعاني

والصفات فلا يقف على شرط ولاينفصل عن موجبه.

قوله: (فأما وهو علم واحد..) إلى آخره، فيه مخالفة لأصول الجمهور فإن من أصولهم أن العلم لايتعدى في التعلق على التفصيل من المتعلق الواحد إلى ما زاد عليه ولامن الوجه الواحد إلى ما زاد عليه.

تنبيه

(587/1)

قد أجيب عن أصل شبهة ابن الحكم ومن تابعه بالمعارضة لهم بكونه تعالى قادراً فإن المقدور إذا وجد صار غير قادر عليه ثُمَّ إذا عدم وهو مما يصح إعادته صار قادراً عليه ولم يلزم من ذلك كونه قادراً بقدرة ذكره بعضهم وإنَّما يتأتى هذا على مذهب أبي عبدالله من أن قادريته تعالى لاتتعلق بالموجود فأما مذهب القاضي والذي صححه ابن متويه والحاكم فإنها تتعلق بالموجود إذا كان مما يصح إعادته حجتهم أنَّه يصح منه تعالى أن يفنيه ويعيده فهو مقدور له وهو تعالى قادر عليه على هذا الوجه وتعذر إيجاده له في الحال لايخرجه عن كونه مقدوراً له إذ يصح منه إيجاده من بعد كما أن القادر يقدر على أشياء لا يصح أن يوجدها في الحال لكن لما صح منه إيجادها من بعد صح وصفه بذلك.

حجة أبي عبدالله أنَّه يستحيل منه إيجاده في الحال إذ هو موجود فإذا أفناه عاد قادراً من بعد.

وأجاب الحاكم بأنه يستحيل أن يتجدد له صفته بكونه قادراً لأنَّه قادر لنفسه فعلم أن كونه قادراً عليه صفة مستمرة غير أنه كان لايصح إيجاده في أول أوقات وجوده لمعنى يرجع إليه وفي الثالث يصح إذا أفناه في الثاني.

قال الحاكم: وذهب شيخانا إلى أنه بوجوده يخرج عن أن يكون مقدوراً وإن صح أن يعيده.

والجواب ما ذكرناه.

قوله: (أما مع القول بتجدد التعلق فلا كلام).

يعني ويكون معنى قوله تعالى: {حتى يعلم} حتَّى يقع التعلق، ومعنى: {الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً} الآن ومع التخفيف وتعلق علم الله بضعفكم لكنه يقال: إن التعلق ليس هو العلم ولايسمى علماً، والتعلق وإن تجدد فلم تتجدد العالمية ولا العلم.

قوله: (لأنه كيف يكون عرض الحكيم وقوع النفاق).

يعني لأن اللازم في قوله تعالى: {ليعلم} لام العرض فإذا حملنا العلم على المعلوم كان تقديره

ليقع المعلوم وهو نفاق من نافق.

قوله: (من نحو {عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون})

(588/1)

يعني فإنه لايتأتى إلاَّ على كلام أبي علي الفارسي وقطرب من أنَّها لام كي، وأما على المعنى الاخر فلا يتأتى إذ لايتصور أن يعلق الرجاء بغيره تعالى.

تنبيه

قد عرفت ما ذكره المصنف من شبه الخصم السمعية وما ذكروه في تأويلها. والجواب عنها: {ولايكلف الله نفساً إلاَّ ما آتاها} ونحن نذكر ما أورده الإمام جار الله في كشافه فإنه الغاية القصوى والدرجة العليا قال في قوله تعالى: {وليعلم الذين نافقوا} ليتميز المؤمنون والمنافقون وليظهر إيمان هؤلاء ونفاق هؤلاء. وقال في قوله تعالى: {لعله يتذكر أو يخشى}: الترجي لهما أي اذهبا على رجائكما وطمعكما وباشرا الأمر مباشرة من يرجو ويطمع أن يثمر عمله ولايخيب سعيه.

وقال في قوله تعالى: {لعلكم تتقون} لعل للترجي نحو لعل زيداً يكرمني، والاشفاق نحو لعله يهينني، وقد جاءت على سبيل الأطماع في مواضع من القرآن، ولكن لأنَّه إطماع من كريم رحيم إذا أطمع فعل ما يطمع فيه لامحالة لجري إطماعه مجرى وعده المحتوم وفاؤه به ولهذا قال من قال أن لعل بمعنى كي، ولعل لا يكون بمعنى كي، ولكن الحقيقة ما ألقيت إليك. ثُمَّ ذكر أن ذلك جري على ما هو ديدن الملوك في مواعيدهم الَّتِي لابد لهم من إنجازها وقولهم عسى ولعل وبسط في ذلك وأوضحه.

ثُمَّ قال: ولايجوز أن يحمل على رجاء الله تقواهم لأن الرجاء لايجوز على عالم الغيب والشهادة وحمله على أن يخلفهم راجين للتقوى ليس بسديد، ولكن لعل واقعة موقع المجاز لنه تعالى خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب العقول والشهوات وأزاح العلة ومكنهم ووضع في أيديهم زمام الاختيار فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ومنه: {ليبلوكم أيكم أحسن عملا}.

(589/1)

وقال في قوله تعالى: {لعلكم تشركون} أراد أن يشكروا النعمة في العفو عنكم، وأهمل جار الله الكلام في تأويل: {الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً} والذي يناسب ما ذكره أن المعنى وظهر ضعفكم لأن العلم لما كان تابعاً للمعلوم كان في ظهور المعلوم حصوله وعلى هذا فقس: {حتى نعلم المجاهدين} لنه لم يتعرض له.

فصل في أنَّه يستحق هذه الصفات الأربع

الَّتِي هي القادرية والعالمية والحيية والوجود فيما لم يزل وفيما لايزال.

قوله: (أما على القول بأنها ذاتية فظاهر).

يعني لما تقدم من أن خروج الموصوف عن صفة ذاته لايجوز وذاته تعالى ثابتة فيما لم يزل وفيما لايزال على ما تقدم أيضاً من أنه قديم دائم.

قولهم: (فلأنها).

يعني الصفات الأربع مقتضاة بشرط مستدام قد تقدم ذكر الشروط في اقتضائها ولاكلام في أنَّها غير متجددة ولايصح زوالها.

قوله: (فأما كونه مدركاً) إلى آخره.

يعني فلايقال: يلزمكم أن يكون تعالى مدركاً في الأزل لحصول المقتضي حينئذ وهو كونه حياً لن الشرط في اقتضائها وجود المدرك وهو حينئذ غير حاصل بخلاف الشروط في اقضتاء تلك الصفات الأربع.

تنبيه

الذي يدل على بطلان قول جهم ما قد ثبت من كون المعدومات ذوات وإذا كانت ذوات فهي معلومة إذ لاتكون الذات ذاتاً إلاَّ إذا كانت معلومة وإذا كانت معلومة فلا بد أن يعلمها تعالى لما سيتضح من أنَّه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات، ولعله بنى مذهبه على أن الأشياء المعدومة غير معلومة فإذا تقرر ثبوتها في العدم وثبوت الصفة الذاتية لها الَّتِي عليها نعلم بطلان ما قاله، وكان الأولى تأخير حكاية مذهبه إلى الفصل الذي أتى به عقيب هذا لأنَّه أليق به ولاعلاقة لمذهبه بهذا الفصل.

وقد حكي عن هشام بن عمرو والبردعي وغيرهما مع القول بأنه تعالى عالم فيما لم يزل أنه لايقال: في الأزل أنَّه عالم بالأشياء. قال الحاكم: والأقرب أن خلافهم في عبارة وأنه يعني هشاماً كان لايسمي المعدوم شيئاً.

فصل في أنَّه تعالى عالم بجميع أعيان المعلومات

قوله: (لأنه تعالى حي).

يعني وكونه حياً يصحح كونه عالماً بجميع المعلومات إذ ليس بتصحيح أن يعلم بعضها أولى من تصحيح أن يعلم البعض الآخر.

قوله: (وهو ذاته تعالى).

يعني على رأي أبي علي لنه يجعل هذه الصفة ذاتية لكنه يقال إن من جعلها ذاتية لم يجعل ذاته تعالى موجبة لها لأن الذات لاتوجب صفتها الذاتية لكن يقال أن الصفة الذاتية متى صحت وجبت وإلاَّ فلو توقفت على أمر آخر لم تكن ذاتية.

قوله: (وما هو عليه في ذاته).

يعني الصفة الأخص وهذا على رأي البهاشمة.

قوله: (من جملة وتفصيل).

يعني فيعلم قدوم زيد من جملة العشرة مثلاً وقدومه بعينه ونحو ذلك، وروي عن أبي عبدالله وأبي القاسم الواسطي القول بأنه تعالى يعلمها تفصيلاً لاجملة قالا لأن العالم جملة لايعلم كذلك إلاَّ إذا جهل التفصيل، وحكاه في التذكرة عن الواسطي ولم يحكه عن أبي عبدالله ولا عن أبي هاشم.

قال ابن متويه: مالم يوهم وضعنا له بالعلم بالشيء على سبيل الجملة أنَّه غير عالم به على سبيل التفصيل صح ذلك.

قوله: (وهو بناء على مذهبه في أن الجملي هو التفصيلي).

يقال: ليس مذهبه الذي ذكرت أنَّه بنى عليه يوجب قوله بأنه تعالى لايعلم الأشياء جملة لأنَّه يعترف بأنه تعالى يعلمها تفصيلاً وقد جعل الجملي والتفصيلي واحداً فما موجب التنافي؟

والجواب: أن أبا هاشم يقول لابد أن يعلم الأشياء تفصيلاً إذ لايجوز عليه الجهل، وإذا علمها تفصيلاً فقد تعلقت عالميته بها وإذا كانت عالميته قد تعلقت بها لم يصح وصفه بأنه يعلمها جملة إذ الجمل يهو التفصيلي مالم يتعلق وعالميته تعالى قد تعلقت.

قوله: (ومثل هذا إخباره عليه السلام بأن صلة الرحم تزيد في العمر).

(591/1)

ورد في الأثر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن الرجل ليصل رحمه وقد بقي من عمره ثلاث سنين فيزده الله إلى ثلاث وثلاثين سنة. فالشرط ههنا صلة الرحم والمشروط زيادة العمر

فلا بد من أن يعترفوا بأن الله تعالى عالم أن هذا إن لم يصل رحمه لم يزد هذه الزيادة في عمره أو إن وصل رحمه زيادة أتاها في عمره.

فإن قيل: القول بأنه تعالى يعلم الشيء مشروطاً يقتضي في حقه تعالى عدم القطع بذلك الأمر الذي علمه تعالى مشروطاً فيكون قد حصل فيه تعالى معنى الشك وهو يتعالى عن ذلك.

قلنا: إن الشرط يدخل في المعلوم لا في كونه تعالى عالماً وقد قال تعالى: {ولو أن أهل الكتاب آمنوا} فهذا إخبار بشرط والخبر لايصدر منه تعالى إلاَّ مطابقاً لعالميته وأيضاً فهو عالم لذاته فلا يختص بمعلوم دون معلوم ولا بوجه دون وجه.

تنبيه

روي عن معمر أنَّه تعالى يعلم غيره ولايعلم ذاته وأنكر ذلك عنه أصحابنا وروي عن هشام بن الحكم أنَّه تعالى يعلم الأمور المستقبلة كما لايدركها وروي أيضاً عكس هذا عن معمر وهو أنَّه تعالى لايعلم الأشياء الموجودة كما لايقدر عليها وكذب أصحابنا هذه الرواية عنه.

فإن قيل: قد قال تعالى: {وأحصى ل شيء عدداً} وهذا يقضي بأن معلوماته منحصرة.

قلنا: قد تأولت الآية على أن المراد الموجودات من معلوماته ولامانع من تخصيص عموم الآية بالأدلة القاطعة ذكره في المحيط. وقال جار الله: أراد من القطر والرمل وورق الأشجار وزبد البحار.

فصل في أن الله تعالى قادر على جميع أجناس المقدورات

قوله: (لصحة معلوم بين عالمين).

اعلم أنَّه لاخلاف فيه وإنَّما صح معلوم واحد بين عالمين وأكثر لأنَّه يعلم على ما هو عليه في ذاته من صفته الذاتية الَّتِي تصحح كونه معلوماً وحالها مع العالمين على سواء.

فإن قيل: أليس العلم يصحح أحكامه ويثبت للعالم به تأثيراً فيه فيلزم من ذلك أثر بين مؤثرين؟

(592/1)

قلنا: إن التأثير في الأحكام لكونه قادراً وكونه عالماً إنَّما هو شرط فيمن كان قادراً على الأحكام من العالمين فعالميته شرط في تأثير قادريته في ذلك.

قوله: (ولكنه يقدر على أجناسها).

يعني فإذا صح من أحدنا فعل كون معين مثلاً ففعله لايصح منه تعالى ولكن فعل مثله وهكذا في سائر مقدوراتنا.

قوله: (وهذا مذهب الجمهور من الشيوخ).

أي القول باستحالة مقدور بين قادرين، إلاَّ أبا الحسين واختار عليه السلام جوازه.
قولهك (وأكثر أهل الخبر).
اعلم أن بين كلام أصحابنا المجوزين لمقدور بين قادرين وكلام من أجازه من المجبرة فرقاً وهو أن أصحابنا جعلوه جائزاً من جهة واحدة وهي الحدوث والمجبرة جوزت ذلك من وجهين الحدوث والكسب فجعلوه تعالى قادراً عليه من جهة الحدوث ونحن نقدر عليه بعينه من جهة الكسب.
قوله: (ومقدور عمرو ألا يوجد).
فيه نظر لأن القدرة لاتتعلق إلاَّ بالحداث فكيف يتعلق بألا يوجد ولهذا عدل عنه إلى التمثيل بالحركة والسكون.
قوله: (من حيث أن مقدور عمرو متعلق به).
عائد إلى زيد.
قوله: (وكذلك العكس في عمرو).
يعني فيكون ساكناً من جهته من حيث أراد تسكينه ومتحركاً أيضاً من جهته من حيث أن مقدور زيد متعلق به.
قوله: (لأنه إنَّما كان مقدوراً له قبل وجود الحركة).

(593/1)

يقال: إنا فرضنا الكلام في لزوم وجود السكون معها فأما بعده فما ذكرته مسلم لأنها إذا وجدت فقد منعت من وجوده في وقته وهو مما يختص بوقت في وجوده إذا كان مقدوراً لنا والمنع المقارن يخرج القادر عن كونه قادراً على الممنوع منه وتحقيق الاعتراض أن ما قاله المتأخرون من لزوم أن يوجد السكون من جهة زيد والحركة من جهة عمرو غير واضح لن زيداً إنَّما دعاه الداعي إلى الحركة دون السكون فيوجد منه ما دعاه الداعي إليه وهو الحركة دون مالم يدعه الداعي إليه وهو السكون فلا يلزم وجوده منه من جهته وإن كان متعلقاً به بأن يكون قادراً عليه فإنه لايلزم وجود ما تعلق بنا إلاَّ إذا دعانا إليه داع وقصدنا إلى فعله وهكذا الكلام في عمرو فإذا أراد أحدهما تحريكه والاخر تسكينه فمن كان أكثر قدراً وجد ما دعاه الداعي إليه دون ما دعا الآخر الداعي إليه.
قوله: (وهذا حكم كل ضدين يتعلقان بالقادر).
يعني أنَّه لايقدر على إحداثهما إلاَّ على البدل فيكون قبل وجودهما قادراً على إيجاد أيهما شاء

فأما بعد وجود أحدهما مع كون الآخر يختص بالوقت الذي وجد فيه أو وجودهما فقد خرج عن كونه قادراً عليهما.

قوله: (وفيه نظر إلاَّ أن يبنى على تزايد الوجود).

يعني لأنَّه إذا كان الواقع من جهة القادرين وجوداً واحداً وقد حصل من القادر الاخر وجود أيضاً فما الوجه في كون الصادر منهما أولى بالوقوع إلاَّ أن يبنى على تزايد الوجود فيقال هو أولى من جهتها لأنهما يكسبان الفعل وجودين من كل واحد منهما وجوداً والقادر الآخر لايكسبه إلاَّ وجوداً واحداً فكان ما فعلاه هو المانع لما فعله من حيث اختص بوجود زائد، وقد ذكر الإمام يحيى عليه المسلام مضمون اعتراض ابن الملاحمي ونظر عليه أيضاً وجعل الاعتراض أنَّه وإن لم يظهر الفرق تحقيقاً فإنه يظهر تقديراً فإنا لو قدرنا عدم أحدهما لأثر فيه الآخر.

قوله: (وكلام الجمهور معارض) إلى آخره.

(594/1)

يمكن الجواب بأن يقال بل طرو جزأين من البياض ينفصل عن طرو جزء لا من حيث النفي فحكمهما في ذلك وهو نفي السواد كحكم الجزء الواحد لكنهما ينفصلان عنه بأنه يحصل لحصولهما في المحل الواحد من شدة البياض مالم يكن يحصل بجزء واحد فقد حصل الانفصال ههنا فلا تثبت المعارضة.

قوله: (ولايقدر أحدنا عليه إلاَّ مسبباً).

مثاله: أن يكون ههنا صوت مقدور له تعالى ولنا فالصوت لايصح منا إلاَّ مسبباً عن الاعتماد وهو يصح منه تعالى ابتداء إذ لافعل من الأفعال إلاَّ ويصح منه تعالى إيجاد جنسه مبتدأ.

قوله: 0وبهذا اعترض قولهم) إلى آخره.

يعني فقال بل يصح من أحدهما إيجاده في محل قدرته من غير سبب ويصح من الآخر إيجاده في ذلك المحل بعينه مسبباً عن الاعتماد إذ لايجوز أن يعدى أحدنا الفعل إلى غيره إلاَّ بالعتماد فيكون محتاجاً إلى السبب حيث يكون الفاعل له من ليس محل قدرته له بمحل غير محتاج إليه حيث يكون الفاعل من محل قدرته محل له.

قوله: (وإلا كان مثلاً للتأليف).

يعني لن الحلول في محلين هو حكم التأليف الخاص فما شاركه فيه وجب أن يماثله ونحن فرضنا الكلام في مقدور ليس بتأليف ككون مثلاً.

تنبيه

قد استدل على استحالة مقدور بين قادرين بأدلة غير الأدلة الَّتِي ذكرها المصنف، فمنها أنه كما استحال معلول بين علتين يجب أيضاً أن يستحيل مقدور بين قادرين. واعترضه الإمام يحيى بأن الدليل قد دل على استحالة تعليل المعلول الواحد بعلتين فإن حصل المانع هذا في مسألتنا بطل القياس يعني ومنعنا من صحة مقدور بين قادرين لذلك المانع لا للقياس وإن لم يحصل منعنا الحكم وهو استحالة مقدور بين قادرين هذا معنى ما ذكره.

ومنها: أنَّه يلزم على القول بمقدور بين قادرين كون الفعل حسناً قبيحاً بأن يريد أحدهما إيجاد المقدور على جهة القربة ويريد أدهما إيجاده على جهة المعصية وفي ذلك ثبوت كونه حسناً قبيحاً.

واعترضه ابن الملاحمي بأنه لايمتنع ثبوت الوصفين لفعل واحد مع استناد كل واحد منهما إلى غير من يستند إليه الآخر فلا تدافع في ذلك بالنظر إلى القادرين.

ومنها: ما ينبني على مذهب الشيخ الحسن في أن الحلول بالفاعل وهو أن يقال لو صح مقدور بين قادرين لجاز أن يريد أحدهما إيجاد ذلك المقدور في محل ويريد الآخر إيجاده في غيره من المحال وحينئذ إما أن يوجد مرادهما معاً أو لايوجد أو يوجد مراد أحدهما دون الاخر والأول باطلن لأنَّه يلزم منه حلول الذات الواحدة في محلين وهو محال، والثاني باطل لأنَّه يلزم منه خروجهما عن كونهما قادرين، والثالث يقتضي كونه مقدوراً لأحدهما وهو الذي وجد مراده ويبطل كونه مقدوراً للآخر الذي لم يوجد مراده وبهذا يبطل صحة مقدور بين قادرين فإن يصح ما قاله الشيخ الحسن وذهب إليه وهو الأقرب فلا كلام في قوة هذا الدليل فأما على مذهب الجمهور في الحلول فلا يتأتى إذ هم يقولون بأنه يختص في الحلول بمحل معين ولايصح حلوله في غيره فالذي يوجد مراده هو من أراد حلوله في ذلك المحل ولايخرج ذلك المقدور عن كونه مقدوراً لمن لم يوجد مراده لأن السبب في عدم إيجاده له محاولته لوجوده في محل لايصح وجوده فيه، وإن أراد كلاهما وجوده في محلين غير محله المعين لم يصح أيضاً، ولم يوجد أي مراديهما.

ومنها: أنَّه لو صح مقدور بين قادرين لصح أن يريدا معاً إيجاده في وقت واحد وإذا أرادا ذلك وحاولاه فإما أن يوجداه معاً أو أحدهما أو لايوجده واحد منهما إن أثرا فيه معاً فأما أن يكون تأثيرهما في وجودين له أو في وجود واحد، الأول باطل لأن الخصم لايحصل الوجود زائداً على الذات فلقيام الدليل على أن الوجود لايتزايد، والثاني باطل لأن اشتراكهما في وجود واحد هو بأن يؤثر أحدهما في نصفه أو ثلثه أو ربعة والآخر في البقية وهذا يؤدي إلى تجزئ صفة الوجود وأن لها نصفاً وثلثاً وربعاً ونحو ذلك وهو باطل بالضرورة ثُمَّ أنَّه لو صح ذلك لم يحصل منه مرادهم من مقدور بين قادرين لأن لكل واحد منهما أثراً غير أثر الآخر فحصل ما أردناه من أنَّه لامقدور بينهما وإن أوجده أحدهما قضى ذلك بأنه مقدور له فقط دون الآخر وإن لم يوجده واحد منهما خرج عن كونه مقدوراً لهما.

قوله: (وأما الطريق الثانية).

يعني في الكلام على مقدور بين قادرين من جهتين بأن يكون له وجودان أو أكثر يتعلق كل واحد من تلك الوجودات بقادر.

واعلم أن الكلام في هذه الطريق هو على جهة التقدير بمعنى أنا لو قدرنا صحة تزايد الوجود وصحة ثبوت وجودين أو أكثر لذات واحدة هل كان يصح ذلك وإلاَّ فقد تقدم في فصل الصفات الدلالة على أن صفة الوجود لاتتزايد وكذلك فمجاراة أبي الحسين وابن الملاحمي في هذه الطريق مجاراة على مذهب خصومهم في الوجود وأنه زائد على ذات الموجود وأما على مذهبهما من كونه ليس بزائد على الذات فكيف يتصور أن يجعلا للمقدور الواحد وجودين والوجود نفس الذات ثُمَّ كيف يتصور ذلك في مقدوراتنا وعندهم أنَّها صفات والصفة لايثبت لها وجود واحد فضلاً عن وجودين.

قوله: (لم تكن بأن يظهر عندها الصفة المقتضاة أولى من ألا تظهر).

(597/1)

يعني صفة تلك الذات الَّتِي تزايدت صفة الوجود في حقها والوجه فيما قاله أنَّه قد تقرر أن وجود الذات شرط في ظهور صفتها المقتضاة عن الصفة الذاتية وظهور الأحكام المقتضاة عن تلك الصفة المقتضاة فإذا كان لتلك الذات وجودات كثيرة لم يكن بعضها بأن يختص بكونه شرطاً أولى من بعض فتكون شروطاً كلها فإذا قدرنا حصول بعضها فليس بأن تظهر الصفة المقتضاة حينئذ لظهور بعضها أولى من ألا تظهر لعدم حصول جميعها وعلى هذا يتوجه قول المصنف في الاعتراض عليه فإنه يبطل السؤال من أصله يعني فإنها إذا جعلت شروطاً كلها

كانت الصفة المقتضاة بأن لاتظهر لعدم اجتماع الشروط أولى من أن تظهر، وإن حصل بعضها كما أن المدركية لما كانت مشروطة بوجود المدرك وصحة الحاسة وانتفاء الموانع لم يصح أن يقال عند حصول بعض هذه الشروط ليست بأن تظهر أولى من ألا تظهر بل تكون أولى بأن لاتظهر.

قوله: (وإن كان ضعيفاً).

يعني من حيث أن وجوداً واحداً يكفي في ذلك الظهور إذ لادلالة على اشتراط وجود غيره.

قوله: (وإن أردتم بقادر واحد فكيف يصح وعندكم أن القدرة لاتتعدى على التفصيل).

الوجود الواحد يجاب عنه بوجهين أحدهما أنا إنَّما قلنا ذلك بناء منا على أن المقدور الواحد لايكون له إلاَّ وجود واحد وكان من مذهبنا أن القدرة لاتتعدى المقدور الواحد فلهذا قلنا أن القدرة لاتتعدى الوجود الواحد فأما إا جعلنا للمقدور الواحد وجودين أو وجودات فنحن نحيز تعلق القدرة على جميع وجوداته.

(598/1)

الوجه الثاني: أنا وإن سلمنا أنَّها لاتتعلق إلاَّ بوجود واحد فما أنكرت أن تكون في هذا القادر الواحد عشر قدر تتعلق كل واحدة منها بوجود لهذا المقدور فعلى هذا يصح منه ممانعة العشر الحركات بالحركة الواحدة الَّتِي لها عشر وجودات ويصح الجواب، وفي قوله: إن القدرة لاتتعدى على التفصيل الوجود الواحد نظر لأن القدرة لاتتعلق على سبيل الجملة ولاتتعدى في التعلق على سبيل الجملة. وقوله: على التفصيل؛ يوهم ذلك، وإنَّما يقال ذلك في العلم فكان الألى أن يقول لاتتعدى على الوجوه المعتبرة.

قوله: (وهي لا تتزايد اتفاقاً).

يقال: أما الخصم فيلزمه القول بتزايدها لأنا إنَّما منعنا تزايدها واقتضاء الصفة الذاتية لأكثر من صفة مقتضاة مما يكشف عنها بمجرده عند اتحاد الشرط فقلنا لو تعدت في الاقتضاء عن المقتضي الواحد إلى ما زاد عليه مع اتحاد شرط الاقتضاء لتعدت ولا حاصر، فيلزم تعديها في الاقتضاء إلى ما لانهاية له فأما إذا تزايدت الشروط فغير مانع أن تتزايد المقتضيات ويكون انحصار اقتضاء الذاتية لها بانحصار شروطها.

واعلم أن هذا الدليل والذي قبله إنَّما يدلان على عدم صحة تزايد الوجود لكنه إذا ثبت ذلك صح ما نحن بصدده من تعذر مقدور بين قادرين من جهتين.

قوله: (بأن ما يتعلق بالقادرين يتبع حالة الحدوث).

يقال: إنَّه إذا فعل له وجوداً فتلك حالة حدوثه وإن كان قد استمر في الوجود من قبل ونحن إنَّما جعلنا تأثير القادرين تابعاً لحالة الحدوث في الوجوه التابعة له فأما الوجود فلم يتكلم عليه ولا ثُمَّ أصل يرد إليه.

تنبيه

(599/1)

اعلم أن أبا الحسين قد احتج على صحة مقدور بين قادرين بأنا إذا فرضنا جزءاً ملتصقاً بكفي إنسانين ثُمَّ دفعه أحدهما في حال جذب الآخر له فإما أن يحصل ذلك الجزء حركتان أو حركة واحدة والأول باطل لاستحالة اجتماع المثلين ثُمَّ إنا وإن سلمنا ذلك فأما أن تستند الحركتان لا إلى أحد القادرين فيكون قد حصل فعل من غير فاعل وهو محال، وإما أن تستند الحركتان إلى كل واحد منهما وهو المطلوب، وإن كان الحاصل فيه حركة واحدة فإما ألا تستند إلى واحد منهما وهو محال لما تقدم وإما أن تستند إلى كل واحد منهما وهو المطلوب.

والجواب: بل نقول بحصول حركتين فيه ولانسلم امتناع وجود المثلين في المحل الواحد وإن قالت به الأشعرية فدليل صحة مذهبنا في ذلك واضح فإن المثلين لاتنافي بينهما ولا ما يجري مجراه فكما أن ذلك هو الوجه في صحة اجتماع المختلفين فكذلك المثلان بل ذلك أولى فيهما لأن بينهما من التناسب ما ليس بين المختلفين وإذا تقرر جواز حصول حركتين فيه وحكمنا به جعلنا إحداهما مستندة إلى أحد الفاعلين والأخرى إلى الآخر ولانجعلهما غير صادرتين منهما ولامستندتين إلى كل واحد منهما على انفراده.

واحتج أيضاً بأنه تعالى إذا كان قادراً لذاته والمقدور ممكن ولا اختصاص لذاته بمقدور دون مقدور قبل وجود القادرين ووجود قدرهم صحت كونه تعالى قادراً على الكل ولايجوز أن يخرج عن كونه قادراً على البعض بوجود القادرين من خلفه ووجود قدرم فثبت بذلك صحة مقدور بين قادرين.

والجواب أما مع تسليم كونه تعالى قادراً على جميع أعيان المقدورات قبل وجود القادرين من خلقه وقدرهم فلا بد من صحة ما قاله ومن كونه تعالى قادراً عليها بعد وجودهم ووجود قدرهم إذ وجودهم لايغير قادريته تعالى لكن المانعين لصحة مقدور بين قادرين لايسلمون شمول قادريته للأعيان قبل وجود القادرين من خلقه ولابعد وجودهم إذ عندهم أن لهم مقدورات ثابتة في الأزل لايصح من غيرهم إيجادها.

فصل

(600/1)

لامعنى لمكالمة أهل الجبر في مقدور بين قادرين وإن كانوا يقولون به.

قوله: (وإن خالفوا في العبارة).

يعني فأثبتوا أحدنا قادراً وسيأتي تحقيق مذهبهم في مسألة خلق الأفعال.

قوله: (فلا معنى لقولهم مقدور بين قادرين).

يقال: أما الجهمية فمسلم أنَّه لامعنى لمكالمتهم في ذلك إن كانوا يقولون به إذ لايثبتون أحدنا قادراً ولايثبتون له تأثيراً على الإطلاق وأما أهل الكسب فلا معنى لمكالمتهم في ذلك من جهة واحدة وهي الحدوث لأنهم لايجعلون المؤثر في الأحداث إلاَّ الله تعالى فأما من جهة الكسب والحدوث فالكلام بيننا وبينهم في ذلك والخلاف متوجه وإبطال قولهم فيه بأن يقال: إن كنتم لاتجوزون انفصال إحدى الجهتين عن الأخرى بل لاتقعان إلاَّ معاً لزمكم مثل ما تقدم وهو أن أحد القادرين إذا دعاه الداعي إلى تحصيله من جهته الَّتِي قدر عليها مع حصول الصارف للقادر للآخر عن تحصيله من الجهة الَّتِي يقدر عليها فإما أن يحصل من الجهتين جميعاً وهو محال وإلاَّ لزم أن يقع الفعل على جهة ممَّن له صارف عن إيقاعه عليها أو لايقع من أي الجهتين فيؤدي إلى تعذر وقوع المقدور من القادر عليه مع ثبوت الداعي له إلى إيقاعه أو يقع على إحدى الجهتين دون الأخرى فيبطل ما ذكرتموه من استحالة انفكاك إحدى الجهتين عن الأخرى وإن كنتم تجوزون انفصال إحدى الجهتين عن الأخرى على ما حكي عن برغوث والأشعري.

قلنا لكم: إذا قدر أحدنا على إيقاعه على جهة الكسب قدر على إيقاعه من جهة الحدوث، وإذا قدر الباري عليه من جهة الحدوث قدر عليه من جهة الكسب لأن من قدر على أن يجعل الذات على وجه وجب أن يقدر على جعلها على سائر الوجوه، وإذا ثبت قدرة أحدنا عليه من كلا الوجهين وكذلك الباري تعالى لم يمتنع أن يدعو أحدنا داعي الحاجة إلى فعله ويصرف الباري تعالى صارف الحكمة عنه فيكون موجوداً معدوماً، وبالجملة فما دل على امتناعه فيما مضى يدل عليه ههنا.

قوله: (وخلق فينا قدرة مقاربة له).

(601/1)

يعني ولاتأثير لها فيه كما حكي عن الأشعري. وقوله: (أو خلق فينا قدرة موجبة له) أشار به إلى قول متأخريهم المثبتين لتأثير القدرة مع الإيجاب.

قوله: (أو فعل فيه ما يوجبه).

الضمير في يوجبه عائد إلى الهودي.

قوله: (فهلا جاز تعلقه به من جهة واحدة).

يعني جهة الحدوث كالمراد والمعلوم فإنه يجوز تعلق المريدين بالمراد الواحد وكذلك العالمين بالمعلوم الواحد من جهة واحدة وهو كون المراد مراداً للمريدين والمعلوم معلواماً للعالمين فأما صحة إيقاع المراد على الوجوه المختلفة والمعلوم على جهة الأحكام فذلك من تأثير القادرية فلا يشترك فيه اثنان.

قوله: (إذا جاز تعلق المقدور بقادرين). وقوله: (هلا صح أن يتعلق بأكثر من قادرين).

فيه نظر لأن التعلق للقادر بالمقدور لكن إرادته صحة إيجاد المقدور من جهة القادر فإن التعلق كما أنَّه حكم ثابت للقادر فهو حكم ثابت للمقدور فيصح إضافته ويشتبه إليه.

قوله: (كالمراد والمعلوم والمملوك).

يعني فإنه يصح أن يتعلق بالمراد الواحد أكثر من مريدين وكذلك المعلوم يصح أن يعلمه أكثر من عالمين وكذلك المملوك يصح أن يملكه أكثر من مالكين.

قوله: (ويقال لهم إذا جاز فعل بين فاعلين).

يعني على أصلهم من أن أفعال العباد بينهم وبين الباري تعالى.

فصل

إن قيل: المجوزون من شيوخكم كأبي الهذيل وأبي الحسين مقدوراً بين قادرين بماذا يعلمون أن أفعالهم منهم لامن الله تعالى.

قوله: (فالمانع من ذلك شامل على المذهبين جميعاً). كان الأولى أن يقول فالسؤال في ذلك وارد على المذهبين جميعاً.

قوله: (الثانية دليل العدل والحكمة وسيتضح) يعني في ذكر كيفية الاستدلال وتحقيقه أني قال: إن في أفعالنا ما هو قبيح فكيف يجوز مع ذلك أن تكون من جهته تعالى مع ما قد تقرر لنا من حكمته وأنه لايفعل القبيح لكن هذا لايشمل جميع الأفعال.

القول في أن الله تعالى مريد وكاره

اعلم أولاً أن من أصحابنا من اختار تأخير الكلام في إثبات هاتين الصفتين للباري تعالى وتوابعهما إلى باب العدل لأن لهما تعلقاً به من حيث أنَّه تعالى مريد وكاره بإرادة وكراهة من فعله والكلام في أفعاله وحسنها وقبحها يختص بباب العدل وهو اختيار السيد الإمام مانكديم والحاكم وغيرهما واختار المصنف رحمه الله تعالى ما هو خير من ذلك وهو أن يضع الكلام في إثباتهما صفتين للباري تعالى، وما يتبع ذلك ويتفرع عليه في باب التوحيد لأنَّه كلام في إثباته تعالى وإثبات صفاته وكونه مريداً وكارهاً من صفاته ثُمَّ وضعها ههنا لأن الصفات المتقدم ذكرها متقدمة عليها في الترتيب وقدم فصل الكيفية على الكلام فيهما لأنَّه متعلق بتلك لاصفات دونهما وقدمهما على مسائل النفي لن الإثبات أقدم من النفي ووضع الكلام في أنَّه تعالى يريد الطاعات ولايريد المعاصي في باب العدل لأنَّه كلام في أفعاله تعالى ومايحسن منه وما يقبح وكونه يريد الطاعات ويكره المعاصي من ذلك.

قوله: (المريد هو المختص بصفة) إلى آخره.

اعلم أن بين العلماء خلافاً في تحديد المريد فذهب السيد الإمام وغيره إلى أن المريد والكاره لايحتاجان إلى تجديد لأن أحدنا يعلم كون المريد مريداً من نفسه وغيره ضرورة وكذلك الكاره وذهب بعضهم إلى احتياجهما إلى التجديد واعترض قول السيد ومن وافقه بأنكم إن أردتم أن كون المريد مريداً يعلم ضرورة على جهة الجملة فهذا يقتضي ألا يحد فإن كون الحي حياً وكونه عالماً وكونه قادراً يعلم على الجملة ضرورة، وإن أردتم أن كون المريد مريداً يعلم ضرورة على التفصيل فغير مسلم ويرد على الحد الذي ذكره المصنف اعتراضات:

أحدها: أن قولنا مريد أظهر من هذا الحد ومن حق الحد أن يكون أجلى من المحدود.

ويمكن الجواب بأن يقال: إن قصدت أن المريد أظهر على سبيل الجملة فذلك لايمنع من تجديده بهذا الحد كما في الحي والعالم والقادر ونحن إنَّما قصدنا تحديده على سبيل التفصيل وإن أردت أنَّه أظهر منه على سبيل التفصيل فغير مسلم.

وثانيهما: أنه يلزم أن يكون الكاره مريداً لنه يختص بصفة لأجلها يصح منه إيقاع الفعل على وجه دون وجه ككونه نهياً وتهديداً وكذلك العالم فإنه مختص بصفة لأجلها يصح منه إيقاع الفعل على وجه دون وجه فكان الأولى أن يقول على الوجوه المختلفة لأن الكاره والعالم إنَّما يصح منهما إيقاعه على أحد وجهين بخلاف المريد.

وثالثها: أنَّه يخرج من الحد من أوجد الله فيه إرادة فإنها توجب له صفة هي كونه مريداً ويكون مريداً لأجلها ولايصح منه لمكانها إيقاع الفعل على وجه دون وجه لما تقدم.

قوله: (إيقاع كلامه نهياً ونحوه).

أشار بنحوه إلى إيقاعه تهديداً ويرد على حد الكاره الأول والثالث من اعتراضات حد المريد.

قوله: (وكان أبو علي وأبو هاشم أولا) إلى آخره.

إنَّما قال أولا لن أبا هاشم قد رجع عن ذلك إلى تحديده بأنه المختص بصفة إلى آخره، وأما أبو علي فبقي على هذا القول وجعل العلم بكون المريد مريداً علماً بالإرادة لا علماًب المريد على الحال وهكذا قوله في الكاره.

قوله: (ما ثبت من صحة خلو الحي عن الإرادة والكراهة).

يعني بما ذكره أبو إسحاق بن عباس أن أحدنا مع علمه بتصرفات الناس في الأسواق لايريدها ولايكرهها.

قوله: (وأيضاً فقد يعلم المريد من لايعلم الإرادة).

يقالك إنَّما يثبت هذا فيمن علم المريد جملة فقط.

قوله: (ولهذا لم يقل بأن الله تعالى قادر على الإرادة).

هكذا قول أبي القاسم في الإرادة وفي الكراهة أيضاً فإنه قال إن الباري غير قادر عليهما لئلا يلزمه أن يكون مريداً وكارهاً لأنَّه إذا كان قادراً عليهما منه فعلهما وإذا فعلهما كان مريداً وكارهاً إذ المريد والكاره عنده ليس إلاَّ فاعل الإرادة والكراهة.

(604/1)

قال الشيخ الحسن بن أحمد بن متويه رحمه الله: وصار هذا القول والمذهب أعظم في الخطأ من كونه مانعاً أن يكون الله تعالى مريداً لأنَّه يقدح في كونه قادراً.

قوله: (أن يفعل الإرادة في جزء من قلبه والكراهة في جزء آخر).

يعني إذا لم يكن المريد مختصاً بصفة ترجع إلى الجملة توجبها له الإرادة كذلك الكاره وألا تتضاد الصفتان على الجملة كما يقوله الجمهور.

قوله: (وإن لم يحضر ينالفه الفعلية).

يعني ولو كان المريد هو فاعل الإرادة لم يعلمه مريداً إلاَّ من علم فعله للإرادة وهي غير مقدورة لنا هذا مذهب الجمهور، وأما أبو القاسم وأصحابه فهم يذهبون إلى أنَّها مقدورة لنا لأنهم حكموا بفتح شهوة القبيح مع اعتقادهم تنزيه الله تعالى عن فعل ما يقبح فلذلك قالوا بأنها

مقدورة لنا فجعله للإرادة في حقنا هي الشهوة مبني على ذلك.

فصل

وللمريد بكوه مريداً حال وكذلك الكاره.

قوله: (وقد يضطر إلى ذلك من غيره).

ذكر أصحابنا أن من لم تثبت حكمته لم يمكنا أن نعلم كونه مريداً إلاَّ ضرورة أو يحصل لنا غالب الظن بكونه مريداً وكذلك كونه كارهاً فإما أن يدلنا شيء من أفعاله كأمره أو خبره أو نهيه أو تهديده على كونه مريداً أو كارهاً فلا لجواز التورية عليه.

قوله: (وقال الشيخ محمود وغيره) إلى آخره.

حكى الإمام يحيى عليه السلام مذهب محمود هذا عن أبي الهذيل والنظام والجاحظ وأبي القاسم البلخي والخوارزمي.

قال ابن الملاحمي: وهو الذي يذهب إليه سائر الشيوخ غير أبي هاشم ومن قال بقوله. قال الإمام: فهؤلاء يذهبون إلى أنَّه لامعنى للإرادة والكراهة شاهداً وغائباً إلاَّ الداعي والصارف ففي حق الله تعالى ليس إلاَّ علمه شاتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة وفي حقنا هو العلم أو الظن أو الاعتقاد باشتمال الفعل على مصلحة أو مفسدة أو حصول نفع أو دفع ضرر.

(605/1)

وأما أبو الحسين فإنه حكم بكون الإرادة أمراً زائداً على الداعي شاهداً وأما غائباً فنفاها، واختار الإمام عليه السلام مذهبه، وفي حكاية ذلك عن أبي القاسم نظر فالشهير عنه وعن أصحابه ما ذكره المصنف من رد الإرادة والكراهة إلى الشهوة والنفار.

قوله: (لنا ما تقدم في نظائره).

يعني احتجاجاً على إثبات الصفات فمثله يدل هنا على أن للمريد بكونه مريداً صفة.

قوله: (وإن اختلف محل الإرادة والكراهة).

يعني بأن توجد الإرادة في جزء من قلبه والكراهة في جزء آخر.

قوله: (ولاوجه لذلك إلاَّ حصوله على صفتين ضدين).

يعني ولو كانت الإرادة والكراهة لاتوجبان صفتين وكان التضاد راجعاً إليهما فقط لكان مع اختلاف المحل لاتضاد إذ لايتذادان إلاَّ عليه فعرفنا أن تعذر ذلك لإيجابهما صفتين متضادتين راجعتين إلى الجملة لا إلى المحل.

قوله: (فلا بد من حالة ترجع إلى الجملة).

يعني لن صحة إيقاع الفعل على الوجوه المختلفة حكم صادر عن الجملة فالمؤثر فيه لابد أن يكون راجعاً إليها وليس إلاَّ الصفة لا نفس الإرادة لأنها راجعة إلى المحل.
قوله: (لاسيما الضرورية).

(606/1)

اعلم أن لفظة لاسيما من أدوات الاستثناء لكنها لاتدخل للإخراج بل لتدل على تفضيل ما بعدها وتعظيمه وأولويته بالحكم والشيء المثل والمعنى لامثل لما دخلت عليه في تلك الخصلة كقول القائلك ادخل من بالباب لاسيما بني فلان، فإنه أمر بإدخال من في الباب كافة وأتي بها لتدل على أن إدخال بني فلان أولى وأبلغ وإنَّما خص الضرورية بالأولوية لأن الاتفاق واقع على أنه لاقبيح فيها، وأما الاستدلالية فقد تقدم خلاف أبي علي وأبي القاسم فيها وتجويزهما لأن يكون فيها ما هو قبيح وتقرير ما ذكره المصنف أن أحدنا يدعوه الداعي إلى أكل مال الغير وإلى شرب الماء وهو صائم في رمضان وداعيه إلى ذلك هو علمه بحصول يقع فيه ولاكلام في أن هذا علم ضروري ويصرفه الصارف عن الحجج مثلاً وهو علمه بحصول ضرر عليه في ذلك وهذا علم ضروري فلا كلام في أنَّه لاقبح في هذا الداعي والصارف.
قوله: (وإلا كان مريداً لذاته أو لمعنى قديم وهو لايقول به).
اعلم أنَّه لايقطع بامتناع أبي الحسين وابن الملاحمي عن وصفه تعالى بأنه مريد في الزل إذ قد ذهبا إلى أن المرجع بالإرادة في حقه إلى الداعي والمرجع بالكراهة إلى الصارف وهما في حقه تعالى راجعان إلى صفته الَّتِي هي العالمية فأكثر ما في ذلك إثبات داع وصارف للقديم تعالى في الأزل ولاضير في ذلك فإن الجمهور يثبتون الدواعي والوصارف في الأزل مع أن ابن الملاحمي قد ذكر أن الداعي لايكون إرادة إلاَّ إذا خلص عن الصوارف أو ترجح عليها وداعي الحكيم لايكون خالصاً إلى الفعل إلاَّ إذا صح حدوثه في نفسه، وذلك لايكون في الأزل وإلاَّ إذا كان إحساناً ومصلحة للمكلف، وانتفت عنه وجوه القبح، وذلك أيضاً لايتصور في الأزل.
وقد احتج ابن الملاحمي بأن الإرادة والكراهة لو كانتا غير الداعي والصارف لصح أن يدعو أحدنا الداعي إلى أمر ولايريده ويصرفه الصارف عن أمر ولايكرهه والمعلوم خلاف ذلك.

(607/1)

والجواب: أن الموجب للتلازم بين الداعي والإرادة أن الداعي إلى الفعل يدعو إلى إرادته فيفعلهما صاحب الداعي وكذلك فالصارف عن الشيء يدعو إلى فعل كراهته.
قوله: (لايكونان إلاَّ حسنين بخلاف الأرادة والكراهة).
هذا مبني على ما قد تقرر بالأدلة فأما البغداديون فهم لايسلمون ذلك بل يذهبون إلى أن من الشهوات والنفرات ما هو قبيح وهو ماكان شهوة للقبيح ونفرة عن الحسن.
قالوا قياساً على الإرادة عندكم فإن وجه قبحها دعاؤها إلى القبيح والشهوة قد شاركتها في الدعاء إلى القبيح وكذلك النفرة قياساً على الكراهة؟
وأجاب أصحابنا بأنا لانسلم أن وجه قبح الإرادة دعاؤها إلى القبيح بل وجه قبحها كونها إرادة للقبيح ثُمَّ أنا لانسلم كون الشهوة داعية إلى القبيح إذ الدواعي من قبيل الاعتقادات والظنون ولن الشهوة والنفرة من فعله تعالى ولاقبح في أفعاله ثُمَّ أن التكليف لايتم إلاَّ بالشهوة والنفرة فكيف يقبحان.
قوله: (وكذلك الشهوة والنفار غير مقدورين). إلى آخره.
هذا أيضاً مبني على الصَّحيح من المذهب لا على تسليم البغدادية لما قدمناه من حكاية مذهبهم والذي يدل على أنهما غير مقدورين لنا أن أحدنا لو دعاه الداعي المكين إلى أن يفعل لنفسه شهوة لما ينفر عنه كالأدوية أو يزيد في شهواته للطعام الذي شهواته له قليلة لتعر عليه ذلك على طريقة مستمرة وكذلك لو دعاه الداعي إلى إيجاد نفرة له عن المعاصي لتعذر عليه ذلك ولو كانتا مقدورتين له لم يتعذر فعلهما منه مع حصول الداعي إليهما.
فصل
وهذه الصفة تثبت لمعنى هو الإرادة.
قوله: (لأنها تثبت مع الجواز).

دليل ذلك أنها لو ثبتت مع الوجوب لكان إما أن يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته فيلزم من ذلك مجالات كثيرة منها أن يكون مريداً لجميع ما يصح أن يراد كارهاً لكل ما يصح أن يكره فيؤدي إلى أن يكون مريداً للشيء الواحد كارهاً له ومنها استحالة خروجه عن كونه مريداً وكارهاً ومنها عدم جواز تجددهما على المريد ومنها لزوم ثبوتها لل جزء منفرد ومنها تعلقها بما لايتناهى.
قوله: (والحال واحدة والشرط واحد).

الحال كون المريد حياً شاهداً وغائباً لأنَّه الذي يصحح كونه مريداً، وضدها وهو كونه كارهاً والشرط البنية في حقنا لأنها شرط في تصحيح الحال لكونه مريداً فإنها لو لم تحصل والمراد بنية القلب لم تصحح الحيية المريدية وضدها وكذلك فيمكن أن يجعل من شرطها البنية الَّتِي تحتاج الحياة في الوجود إليها لأنها مصححة لمصححها وماكان كذلك فهو معدود من الشروط.

قيل: ومن الشرط في حق الشاهد ألا يكون الحي في حكم الساهي عن المراد، وأن يكون عالماً بصحة حدوث المراد او معتقداً لذلك أو ظاناً له أو شاكاً وإنَّما جعل شرطاً لهذه الصفة لأنَّه شرط في تصحيح كونه حياً وهو الحال لها لأن إرادة الحي لما هو ساه عنه لايتصور وأما في حق الغائب فالشرط هو عالميته بصحة حدوث المراد لا غير.

فصل

وحيث لاتعلم هذه الصفة ضرورة فإنما يعلم ثبوتها في حق المختص بها بطريقين.

قوله: (لأنه متى كان ساهياً عنه استحال أن يريده).

الوجه في ذلك أن المريد لايصح أن يريد إلاَّ ما علم أو اعتقد صحة حدوثه أو ظن ذلك أو شك فيه والساهي والنائم لايتأتى منهما ذلك فهلذا استحال وقوع الإرادة منهما.

قوله: (احترازاً مما يسمى جنس الفعل).

قد تقدم تلخيص مرادهم بهذه العبارة.

قوله: (ويمنع من إرادته).

يعني بأن يخلق الله تعالى فيه كراهات لايتمكن معها من فعل الإرادة لن المنع لايكون إلاَّ بالضد أو ما يجري مجراه.

قوله: (ولايصح وقوع الفعل على الوجوه المختلفة إلاَّ من مريد).

(609/1)

اعلم أولاً أن أصحابنا ذهبوا إلى أن للكلام بكونه أمراً وخبراً ونحو ذلك أحكاماً على ما سبق القول فهي ثُمَّ ذهبوا إلى أن الأمر ثبت له حكم هو كونه أمراً لإرادة الآمر المأمور به والنَّهي ثبت له حكم بكونه نهياً لكراهة الناهي للمنهي عنه، وأما سائر أنواع الكلام فيثبت لها أحكاماً لإرادة تلك الأحكام فيثبت للخبر حكمه بكونه خبراً لأن المخبر أراد كونه خبراً، وكذلك غيره من الأنواع، هذا ما ذكره أصحابنا فأما الأشعرية فلم يفصلوا بين تلك الأحكام بل قالوا بثبوتها جميعها لكون المريد أرادها سواء كانت أمراً أو نهياً أو خبراً أو غير ذلك، وذهب ابن الخطيب

الرازي إلى أن صيغ الكلام تثبت لها أحكامها بالوضع اللغوي على معنى أن صيغة الأمر موضوعة في أصل اللغة للأمر من دون اعتبار إرادة، وقد حمل كلام أبي القاسم حيث جعل ثبوت تلك الأحكام لأعيانها على هذا وإن كان المفهوم من حكاية أصحابنا أن أبا القاسم وأصحابه جعلوا هذه الأحكام ثابتة للكلام لذاته كما يثبت للجوهر كونه جوهراً.

قوله: وبعد فكنا نعلم الخبر حتى) إلى آخره.

يعني لو كانت الصيغة خبراً عن هذا المخبر عنه المعين لعينها وأراد بقوله والمخبر مخبراً أي والمخبر عنه مخبراً عنه.

قوله: (وبعد فإنما يصح هذا القول بعد العلم بماهية الخبر).

يعني إنَّما يصح قولكم أن الخبر خبر لعينه عن شخص معين وأنه يفيد ذلك إلاَّ بعد علم المخبر بماهية الخبر لأنكم عللتم كونه خبراً بعينه فيتوقف معرفة الحكم المعلل وهو كونه خبراً على معرفة حقيقة عينه وماهيتها لأن ذلك هو علته ومعرفة الحكم تتوقف على معرفة العلة.

قوله: (ومعه لايصح العلم بها).

أي ومع هذا القول لايصح علم المخبر بالماهية الَّتِي من جملتها كونها خبراً عن شخص معين إذ نفس الصيغة لاتفيد ذلك ولاطريق إلى معرفة الماهية غيرها فيلزم الدور هذا أقرب ما يحمل عليه كلام المصنف، وإن كان فيه بعض غموض.

قوله: (فكان يصح أن يكون خبراً قبل المواضعة).

(610/1)

يعني لأنَّه إذا كان خبراً لعينه فلا تأثير للمواضعة في إفادته لأن عينه ثابتة قبلها وغير متوقفة عليها، والمعلوم أنَّها لو حصلت قبل المواضعة لم تحصل الفائدة.

قوله: (وكان لايصح التجوز في الكلام).

التجوز استعمال للفظ في غير ما وضع له في الأصل، وكان الأولى أن يقول: وكان لايصح التجوز في الخبر بأن يخبر به عن غير ما هو خبر عنه في الصل لأنَّه عندهم خبر عنه لعينه.

قوله: (ولهم أن يقولوا إن التجوز وقع بمثل الخبر).

يعني لن الخبر الذي هو خبر لعينه عن الحقيقة بل يمثله الذي ليس هو خبراً عنها لعينه مثاله، إذا قال: جاء الأسد. فهذا عندهم خبر لعينه عن السبع المخصوص فألزموا ألا يصح أن يقول ذلك في الرجل الشجاع لأن ذلك الخبر خبر لعينه عن السبع، فأجاب عنهم ابن امللاحمي بأن قوله: جاء الأسد، ويريد الرجل الشجاع ليس هو الخبر الذي هو خبر لعينه عن السبع بل

هو مثله فيصح أن يكون خبراً لعينه عن الرجل الشجاع. وجواب المصنف عليه قوي صحيح.

قوله: (وبعد فكان لايمكن أحدنا الإخبار) إلى آخره.

هذا وجه أورده ابن متويه في تذكرته فقال: لو كان الخبر عن زيد لايصح أن يكون خبراً إلاَّ عنه دون غيره لوجب اختصاص كل خبر بمخبر معين فكان إنَّما يصح أن يخبر على قدر قوي لسانه إلى آخر كلامه، وتلخيصه أن يقال: لو كان خبراً لعينه وقدرنا أنه لايقدر إلاَّ بعشر قدر على عشر صيغ عن عشرة من الزيدين مثلاً لوجب ألا يقدر على الإخبار بغيرها عن غير من هي خبر عنه حتَّى لو قدرنا أنَّه ترك أحدها ولا المخبر عنهم لما قدرنا على أن نبدله بغيره لأن القدرة الواحدة لاتتعدى على الشروط المذكورة المقدور الواحد وهذه الحروف متماثلة الزايات والياءات والدالات في الزيود العشرة.

قوله: (على ما لايتناهى على البدل).

يعني فالقدرة الواحدة على الصيغة الواحدة يصح أن تفعل بها صيغ لاتتناهى على البدل واحدة بعد واحدة، أو مكان واحدة.

(611/1)

قوله: (كما يقولونه في إرادته الأخبار عنهم).

هذه إشارة إلى معارضة وردت وتحقيقها أن يقال: إذا كان الخبر لايصير خبراً عن زيد إلاَّ بالإرادة وكان في هذا المخبر عشر قدر يقدر بها على عشر إرادات لزمكم ألا يصح منه الإخبار إلاَّ عن عشرة أشخاص وهم الذين فيم قدوره عشر إرادات للإخبار عنهم لاعن غيرهم. فأجاب أصحابنا بأن الإرادات مختلفة لتغاير متعلقاتها، وإذا كانت مختلفة فالقدرة الواحدة تتعلق في الوقت الواحد من المختلفات بما لانهاية له فلا يلزم ما ذكرتم من عدم صحة الإخبار عن غير عشرة بخلاف الزايات ونحوها فإنها متماثلة فلا يصح منه الإخبار إلاَّ عن عشرة من الزيدين ويحتمل أن يكون المراد بقوله كما يقولون في إرادته الإخبار عنهم بأن الإرادة الواحدة كافية في ذلك وفيه خلاف بين الشيوخ لكن الصَّحيح أنَّها كافية بدليل صحة الإخبار عما لايتناهى كما يصح من القديم الإخبار عن نعيم الجنة مع عدم تناهيه فلولا أن الإرادة الواحدة كافية لاحتيج إلى ما لايتناهى من الإرادات.

قوله: (أو كونه قادراً). أي كونه قادراً على افخبار عن ذلك المخبر عنه.

قوله: (وإلا احتاج إلى المواضعة).

يعني لن ذاته وصفة ذاته وكونه قادراً حاصلة مع عدم المواضعة.

قوله: (ونحو ذلك) يعني من الوجوه المبطلة لكون ذلك الأمر ذاته وصفة ذاته وكونه قادراً كأن يقال: إن ذاته وصفة ذاته وكونه قادراً مع الزيدين على سواء فلا بد من مخصص ووجه يختص كونه قادراً وهو أن تأثيره في الأحداث فقط فلا يصح التخصيص به.
قوله: (وأما كونه عالماً). يعني بالمخبر عنه.
قوله: (وهو باطل بما تقدم من أن الإرادة غير الداعي).

(612/1)

فيه نظر لنهي قال أنَّه وإن صح أن الإرادة غير الداعي فهو لايبطل قول ابن الملاحمي من أنه يكون خبراً عن أحدهما لأنَّه دعاه الداعي إلى الإخبار عنه دون الآخر لنه لم يدعه الداعي إلى الإخبار عنه فالمعتمد في إبطال قوله ما ذكره بقوله يزيده وضوحاً إلى آخره، ومعناه: يزيد ما قلناه من أن ذلك الأمر هو الإرادة دون الداعي ولعل المصنف أراد أن ابن الملاحمي إنَّما ذهب إلى أن ذلك المر هو الداعي بناء منه على أن الإرادة المرجع بها إلى الداعي فأما لو سلم أنَّها زائدة عليه فإنه يعترف بأنها هي الَّتِي صيرت الخبر خبراً عن هذا دون هذا وقد مضى تقرير أنَّها زائدة على الداعي فبطل ما بناه على أن المرجع بها إليه.
قوله: (وأما أن يكون ذلك الأمر هو كونه مريداً وهو المطلوب).
اعلم أنَّه كثيراً ما يجري في كتب أصحابنا غير المصنف أن ذلك المر المؤثر في كون الخبر خبراً والأمر أمراً هو الإرادة، وأن المؤثر في كون الكلام نهياً الكراهة وهو مبهم على سبيل التساهل وإنَّما المؤثر الصفة الَّتِي هي كونه مريداً على ما ذكره المصنف والإرادة والكراهة مؤثرتان في الصفتين لا في هذه الأحكام على ما هو مبين في موضعه من اللطيف.
قوله: (فإنها لاتنفصل عن التهديد والتحدي والإباحة إلاَّ بالإرادة).
التهديد كقوله تعالى: {اعملوا ما شئتم} والتحدي كقوله تعالى: {فأتوا بعشر سور} والإباحة كقوله تعالى: {كلوا من طيبات ما رزقناكم} ولاكلام في أن هذه الصيغ كصيغة الأمر فلولا إرادة المأمور به وعدم إرادة ما وقع التهديد عليه والمباح وفعل المتحدى به لم يكن فرق بينها وبين المر لتماثل الصيغ وهو ظاهر.
قوله: (وكذلك كون الصيغ نهياً في دلالتها على كونه كارهاً).

(613/1)

يعني فلولا كونه كارهاً لم ينفصل النَّهي عن التهديد لتماثل صيغتيهما فإن التهديد كما يكون بصيغة الأمر قد يكون بصيغة النهي، فالنهي لاينفصل عنه إذا كان بصغيته ألا يكون الناهي كارهاً للمنهي عنه غير كاره للمتهدد على تركه.

فائدة

اعلم أن كل نوع من أنواع الكلام ما خلا الأمر والنَّهي يفتقر في ثبوت الحكم له إلى صفة واحدة لفاعله بكونه مريداً ولايفتقر إلى أزيد منها فالخبر يفتقر إلى كون فاعله مريداً لكونه مخبراً بما أخبر به، ويكفي في كونه خبراً هذه الصفة الواحدة الصادرة عن إرادة واحدة وإن كان لابد أيضاً من كونه مريداً لإحداثه نفسه بإرادة أخرى، فأما الأمر فقال أبو هاشم: يكفي في كونه أمراً إرادة حدوث الصيغة وإرادة المأمور به، وإلى هذا ذهب من يثبت للأمر والنَّهي حكماً، وأثبته لغيرهما من أنواع الكلام وقال أبو علي: يحتاج إلى ثلاث صفات صادرة عن ثلاث إرادات ما ذكره أبو هاشم وإرادة كون الصيغة أمراً، وأما النَّهي والتهديد فقال أبو علي: يفتقران إلى إرادتين وكراهة إرادة حدوث الصيغة وإرادة كونها نهياً أو تهديداً وكراهة المنهي عنه والمتهدد على فعله، وحذف أبو هاشم إرادة كونه نهياً أو تهديداً فلم يوجبها، وحذفت المجبرة كراهة المنهي عنه والمتهدد على فعله فلم يشترطوها في كونه نهياً وتهديداً ولا اشترطوا أيضاً في المر أيضاً إرادة المأمور به تأسيساً منهم لما سيأتي من مذاهبهم الفاسدة.

(614/1)

فصل في الدلالة على إثبات هذه الصفات الَّتِي هي المريدية للباري تعالى

اعلم أولاً أنَّه لا خلاف بين أهل الإسلام في أنه تعالى مريد وكاره وأنه يوصف بذلك.

قيل: ومن دفعه فهو كافر، وإنَّما الخلاف في معنى كونه مريداً وهو على ما حكاه المصنف، والخلاف في تفصيل كونه كارهاً كالخلاف في كونه مريداً إلاَّ أن املجبرة مع موافقتهم في إثبات صفة له تعالى بكونه مريداً قالوا: في كونه كارهاً: المرجع به إلى أنه غير مريد ولم يثبتوا له بكونه كارهاً صفة وكلامهم واضح البطلان، فإن الذي دل على أنَّ له بكونه مريداً صفة هو بعينه الدال على أن له بكونه كارهاً صفة فليس ما قالوه بأولى من العكس.

وذهبت المطرفية إلى أن المرجع بكونه مريداً وإرادته إلى الفعل الذي أراده وذلك باطل فإن إرادة الواحد منا ليست مراده إذ قد يكون من فعله والمراد من فعل غيره والإرادة لاتبقى وكثير من المرادات تبقى كالتأليف ونحوه، وإذا كان المراد في حقنا غير الإرادة فكذلك في حقه تعالى.

قوله: (وسبيلنا أن ندل على صحة هذه الصفة في حقه تعالى ثُمَّ على ثبوتها).
يقال: ما الملجئ إلى إفراد الدلالة على صحتها وعدم الاكتفاء بإيراد الدلالة على ثبوتها كما في سائر صفاته تعالى.
والجواب: أن الملجئ إلى ذلك كونها صفة معنوية فالمؤثر في صحتها غير المؤثر في وجوبها بخلاف صفاته تعالى المقتضاة فإن المؤثر في صحتها هو المؤثر في وجوبها ولن كثيراً من المعتزلة مخالفون في صحة هذه الصفة عليه تعالى وإذا كان المصحح لها في الشاهد الحيية وقد حصلت ف يحقه تعالى وجب أن تصح عليه لحصول المصحح في حقه.
فإن قيل: ومن أين أن المصحح لهذه الصفة في الشاهد هي الحيية؟
قلنا: لأن صحتها تحصل بحصول الحيية وتنتفي بانتفائها وليس ههنا ما يعلق تصحيح كونه مريداً به أولى من كونه حياً وإلاَّ لزم حصول الحيية مع عدم حصول الصحة بأن لايقع ذلك الأمر المصحح أو حصولها مع عدم حصول الحيية بأن يقع ذلك المر ومعلوم خلافه.

(615/1)

فإن قيل: إنَّما صح في كل حي في الشاهد أن يكون مريداً لحصول شرط تصحيح كونه حياً لهذه الصفة وهو بنية القلب وهذا الشرط لم يحصل في حقه تعالى فلا تصح هذه الصفة عليه لأن المشروط لايحصل بدون الشرط.
قلنا: إن المصحح إذا اختلفت كيفية استحقاقه جاز اختلاف شرط تصحيحه والحيية كيفية استحقاقها مختلفة في حقه تعالى وفي حقنا فجاز اختلاف الشرط ولايقدح اختلافه في تصحيح المصحح فأما ثبوت هذه الصفة في حقه تعالى فالدليل عليه ما ذكره رحمه الله ومن الأدلة على ذلك أشار إليه آخراً بقوله: يزيده وضوحاً، والضمير في يزيده عائد إلى ثبوت الصفة له تعالى، وهو دليل ذكره المتقدمون من المتكلمين وهذبه الشيخ الحسن وتحقيقه: أنَّه تعالى علمنا بوجوب الواجبات وخلق فينا النفار عنها وأعلمنا بقبح المقبحات وخلق فينا الشهوات لها مع التمكين من ذلك وزوال الإلجاء إلى فعل الواجب وترك القبيح ولم يعيننا تعالى عن القبيح ولاعن الإخلال بالواجب فلا بد من أن يريد منا فعل الواجب ويكره منا فعل القبيح وإلاَّ كان تعالى مغرياً بفعل القبيح وترك الواجب وهو خلاف العرض بالتكليف وذلك قبيح منه تعالى وهو تعالى لايفعل القبيح على ما قد تقرر بالدلة في موضعه.
فصل
والباري تعالى يستحق هذه الصفة لمعنى محدث كالشاهد، والخلاف فيه على ما حكاه

المصنف رحمه الله إلاَّ أن الكلابية تقول أنَّه مريد بإرادة أزلية ولافرق بين قولهم وقول الأشعرية وقد اتفقوا جميعاً على أن هذه افرادة لاهي الله ولاهي غيره، وذهبوا إلى نفي الصفة الَّتِي هي كونه كارهاً على ما تقدم وقد ذهبت المطرفية إلى أن المرجع بإرادته تعالى إلى الفعل الذي أراده كما تقدم وتعلقوا بكلام روي عن الإمام الهادي إلى الحق قدس الله روحه أن إرادة الله مرادة ويؤل بحذف كاف التشبيه ويكون تقديره: كمراده ولهذا قال فيما روي من كلامه بعد ذلك وكلاهما فعله وإيجاده.

قوله: (والحال واحدة والشرط واحد).

(616/1)

أما الحال فهي كونه حياً لنها الَّتِي تصحح المريدية وضدها على ما تقدم، وأما الشرط فقيل وجوده تعالى ويمكن اعتراضه بأنه كان يلزم صحة هذه الصفة عليه تعالى في الأزل لحصول حالها وشرطها ولو صح ذلك للزم أن يكون صفة ذاتية أو مقتضاة وهو محال.

ويمكن الجواب بأن ذلك يؤدي إلى ما ذكر لنا سنقرر أنَّه لايستحقها تعالى إلاَّ لمعنى من فعله ولايجوز صدور الأفعال عنه تعالى فيما لم يزل فلهذا لم يجز حصولها له في الأزل لاستحالة حصول الموجب لها حينئذ لا لستحالتها فهي صحيحة في تلك الحال فلا يلزم من ذلك كونها ذاتية أو مقتضاة. وقيل: بل الشرط صحة وجود المراد في الحال لأنَّه قد ثبت أنَّه لايصح إرادة الشيء إلاَّ إذا علم المريد أو اعتقد أو ظن صحة حدوثه أو شك في ذلك والباري تعالى لايجوز عليه من ذلك غير العلم وهو لايعلم صحة حدوث المراد إلاَّ إذا صح حدوثه.

قوله: (لنه الذي يشتبه الحال فيه).

يعني لكون من العلماء من ذهب إليه وتعلق في ذلك بحجج أوردها فأما أنَّه يستحقها لمعنى معدوم أو بالفاعل أو لغير ذلك من الأقسام الَّتِي يذكرها أصحابنا فذلك وإن كان إيراده وإبطاله حسناً للاحتمال فالحاجة إليه قليلة لعدم اشتباه الحال فيه.

قوله: (ككونه عالماً لا ككونه قادراً).

يعني فلا يقال أليس كونه قادراً يستحقها تعالى لذاته ومع ذلك فلم يلزم أن يكون قادراً على جميع المقدورات ولا على كل ما يصح أن يقدر عليه لما بين من الفرق وهو أن كونه مريداً يشبه كونه عالماً لأنَّه كما يصح معلوم بين عالمين يصح مراد بين مرادين كما إذا أراد زيد وعمرو قيام بكر بخلاف كونه قادراً فإنه لايصح مقدور بين قادرين فإذا كانت المريدية أشبه

بالعالمية فلا كلام في أنَّه تعالى يعلم جميع ما يصح أن يعلم فكذلك يلزم في المريدية إذا اتحدت جهة استحقاقها.

(617/1)

قوله: (لاسيما على مذهب الخصم) يعني الأشعرية والنجارية فإنه يلزمهم وقوعه مطلقاً سراً كان من مقدوراته تعالى أو من مقدوراتنا لما يذهبون إليه من أن ما يريده تعالى فهو واقع لامحالة مطلقاً فأما نشوب المعتمر فالذي يلزمه وقوع جميع ما يصححدوثه من مقدوراته تعالى لأنَّه إذا كان مريداً لذاته فلا بد من أن يريد جميع ما يصح أن يراد وهو ما يصح حدوثه من مقدوراته تعالى ومقدوراتنا، وإذا أراد جميع ما يصح أن يراد من مقدوراته أو هو مما يصح حدوثه مع أنَّه لايصح المنع عليه تعالى وجب أن يوقعه لأن من حق القادر إذا أراد مقدوراً له ولامانع له من إيجاده أن يوجده.

قوله: (لأن عنده) إلى آخره.

هذا يختص الأشاعرة والنجارية فأما بشر فإذا اعتذر بأن الإرادة تتبع الداعي قلنا له: لانسلم ذلك ولايتأتى لك مع ما تذهب إليه لأن الصفة الذاتية لاتقف على أمر فلا يقف كونه مريداً للشيء مع كونه يستحقها لذاته على عالميته بحصول نفع لغير أو دفع ضرر عنه مع الحسن وإنَّما يتأتى ذلك مع جعلها معنوية واقعة على فعله تعالى للإرادة فيقال أنه تعالى لايفعل الإرادة لشيء إلاَّ إذا دعاه الداعي إليه.

قوله: (وبهذا يبطل كون إرادتي الضدين ضدين).

اعلم أولاً أن هذه مسألة خلاف بين المشائخ فالذي ذهب إليه أبو هاشم أخيراً والجمهور من أصحابنا أن إرادتي الضدين لاتتضادان وذهب الشيخ أبو علي وهو قول أبي هاشم أولاً إلى تضادها بين الإرادتين فمن الأدلة على صحة كلام الجمهور ما ذكره المصنف من أنه يصح من مريد واحد أن يريد حدوث الضدين إذا اعتقد صحة حدوثهما وعدم تنافيهما لن الإرادة تتبع اعتقاد صحة الحدوث فلو كانت الإرادتان متضادتين لما صح ذلك وفي هذه املسألة أدلة كثيرة وخبط كثير وهو بموضعه أليق.

قوله: (وهو محال عندهم).

(618/1)

إنَّما قال عندهم لأنهم يطلقون القول باستحالة تخلف مراده تعالى سواء كان من فعله تعالى ومقدوراته أو مما يختص بالقدرة عليه غيره وإن كنا نحن وهم متفقون على أن ما أراده تعالى من فعله نفسه وجب استمرار وقوعه لكونه تعالى قادراً عليه غير ممنوع منه إذ لايصح المنع عليه وكذلك لو أراد وقوع فعل غيره على وجه الإلجاء استحال تخلفه أيضاً.

قوله: (لاسيما على مذهب الخصم).

يعني الأشاعرة والنجارية لكنه يقال لافرق في القول بصحة خروجه تعالى عن تلك الصفة بين مذهبنا ومذهبهم فإنا وإن كنا نقول بأن إرادة الباري لإيمان زيد تستمر بعد كفره نقول بمثل ما قالوه من وجه آخر وهو أنَّه تعالى إنَّما يريد الشيء إذا أراده قبل وجودته فإذا وجد أو استحال وجوده ينقضي وقته مثلاً خرج تعالى عن كونه مريداً له.

قوله: (وليس لهم أن يقيسوه على صورة العلم).

صورة القياس أن يقولوا أليس عندكم أنَّه تعالى عالم لذاته، وقد تعلقت عالميته بأنه لايقيم القيامة إلاَّ في وقتها المخصوص ولايخلق لزيد إلاَّ رأساً وذهبتم مع هذا إلى أنه لايجوز أن يقع خلاف ما علمه تعالى لأنَّه يؤدي إلى انقلاب علمه جهلاً ولم يؤد ذلك إلى نفي التخير فهلا جاز لنا أن نقول بأن إرادته تعالى متعلقة بذلك ولايقع خلاف ما أراده ولايلزم نفي التخير.

وتقرير الجواب الذي ذكره أنا وإن قلنا بما ذكرتموه من تعلق العالمية وعدم وقوع خلاف ما تعلقت به فإنا نذهب إلى أن قادريته تعالى متعلقة بخلاف ما علمه وأنه يصح منه تعالى فعله فلا يؤدي إلى نفي التحيز بخلاف ما تذهبون إليه فإنكم تقولون لايجوز تعلق الإرادة بخلاف المعلوم وإذا لم يجز تعلقها به لم تتعلق به القادرية لن تعلقها تابع لتعلق الإرادة عندكم فيصح ما ألزمناكم من نفي التخير وهذا تلخيص ما أشار إليه من الجواب وكان الأولى أن يقول بدلاً عن قوله ولاتجيزون تعلق القدرة بخلاف ما تعلقت به الإرادة إن صح أنهم يقولون بذلك.

(619/1)

قوله: (قال تعالى: {ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحي إليك}).

يعني فدل على أنه تعالى قادر على فعل مالم تعلق به إرادته ومتمكن منه فإنه تعالى لم يرد إذهاب ما أوحى إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع إخباره بتمكنه تعالى من ذلك ولو صح كلامهم لم يتأت ذلك.

قوله: (يوضحه أن الشرط لايدخل إلاَّ في المستقبل).

يعني فلا يدخل أداة الشرط على ما كان ماضياً أو حاضراً، والشرط ههنا المشيئة، وهذا منه

رجوع إلى الإستدلال على إبطال الإرادة القديمة؛ لأنَّه إذا كان الشرط لا يدخل إلاَّ في المستبل دل على أن المشيئة الَّتِي هي الإرادة غير قديمة إذ لا يجعل ما كان قديماً داخلاً على حرف الشرط، وقد جعل حصولها شرطاً في الإيجاب داخلاً على أن قوله: (ولا بد من أن يعترفوا بأنه أراد هذا الشيء مع جواز ألاَّ يريده) يعني لا بد لهم من الاعتراف بأن الذي أراده تعالى من المرادات أراده مع جواز ألا يريده كما إذا أراد كفر الكافر عندهم فإنهم إنَّما حكموا بإرادته تعالى له لوقوعه ولابد لهم من تجويز أن يخلق الله فيه قدرة الإيمان بدلاً عن قدرة الكفر ينفع منه ولو فعل ذلك لكان مريداً لإيمانه وكذلك إذا فعل الله حركة مثلاً في جسم فإنه لايمكنهم المنع من جواز أن يسكنه تعالى قبل تحريكه إذن لبطل اختياره وأراد به لتحريكه كأن يجوز ألا يكون لجواز تسكينه قبل وإذا كان كذلك دل على أنَّها صفة جائزة غير ذاتية ولا صادرة عن معنى قديم.

فصل

وللمخالف شبه في أنَّه تعالى مريد لذاته أو بإرادة قديمة.

(620/1)

قوله: (وأكثرها قد دخل في أثناء الكلام يقال لم يدخل من شبههم في أثناء كلامك في هذه المسألة شيء اللهم إلاَّ أن يكون أراد شبه الذين يزعمون أنَّه مريد بإرادة قديمة وأراد بذلك شبههم الَّتِي يتعلقون بها في إثبات القدرة والعلم فتلك إنَّما احتجوا بها على إثبات المعاني فقط ونحن نسلم ثبوت المعنى ههنا ولم يحتجوا بها على أنَّها معان قديمة ويمن أنَّه أراد ما يحتج به بعضهم من أنَّه تعالى قادر عالم موجود لذاته فيجب أن يكون مريداً لذاته فيكون الجواب قد دخل في أبناء الكلام لأنا قد بينا أن القول بأنه مريد لذاته يؤدي إلى مجالات لايؤدي إليها كونه قادراً لذاته وما هذا لو صح بأكثر شبههم فكلامه لايخلو عن نظر.

قوله: (وفاعلاً بعد أن لم يكن).

فيه نظر لأنَّه ليس له بكونه فاعلاً حال فلا يقاس عليه كونه مريداً لأن له بكونه مريداً صفة وإنَّما يتأتى المعارضة بما ذكره من كونه مدركاً وإن كان بشر بن المعتمر يرجع بها إلى .... كما هو مذهب البغدادية ويمكن أن يجاب بأنه إنَّما عارضهم بكونه فاعلاً على تقدير أنَّها لو كانت صفة لم يحصل بثبوتها بعد أن لم يكن تغير ثُمَّ أنَّها وإن لم تكن صفة فقد صار للفاعل بعد فعله مزية لم يكن عليها فإذا لم يتغير بثبوت هذه المزية فكذلك لاتتغير بتجدد الصفة ومما

يقال في جواب هذه الشبهة هل علمتم ضرورة أن ذلك يؤدي إلى تغير فيجب أن يشارككم فيه أو دلالة فما هي.

(621/1)

قوله: (لأنهما يضادان العلم) يعني السهو والغفلة وهما بمعنى واحد والقول بمضادة السهو للعلم هو مذهب الشيخين وبه قال أبو القاسم وأبو عبدالله فإنهم أثبتوه معنى يضاد العلم وأما أبو إسحاق والقاضي وتلامذته وأكثر المتكلمين فلم يثبتوه معنى فضلاً عن أن يجعلوه مضاداً للعلم وإنَّما المرجع به عندهم إلى زوال العلم بالأمور الَّتِي جرت العادة بالعلم بها والذي يختاره المصنف ما ذهب إليه الجمهور على ما مضى له في أول الكتاب لكن حذا ههنا حذو السيد الإمام وكلامهما على جهة التقدير بمعنى أنا لو سلمنا أن السهو والغفلة معنى فمضادته للعلم لا للإرادة على ما ذهب إليه من أثبته معنى وإن كان الشيخ أبو القاسم قد ذهب أيضاً إلى أنَّه يضاد الإرادة كما يضاد العلم ويلزم منه مضادته لسببين مختلفين وقد تقرر عدم صحة ذلك.

قوله: (إلا إذا لم يجز خلو الذات عن الصفة وضدها).

يعني فلو كان كذلك لم يخل الباري عن إحدى الصفتين اللتين هما المريدية وكونه ساهياً، وكان زوال أحدهما دليلاً على ثبوت الأخرى لكن ذلك غير لازم على ما تقدم تقديره فلا يلزم من كونه تعالى غير ساه مع تسليم مضادة السهة للإرادة كونه مريداً على ما ذكروه.

فصل

قوله: (وإذا ثبت أنَّه تعالى مريد بإرادة محدثة فهذه الإرادة المحدثة إنَّما توجد في محل).

وإنَّما يثبت ما ذكره لما تقدم من إبطال ما يشتبه من الأقسام غير هذا مع بطلان أن يستحقها تعالى بالفاعل لما مضى من أنَّه لايجعل الذات على صفة إلاَّ من قدر على تلك الذات وغير ذلك من الوجوه وبطلان أن يستحقها تعالى لإرادة معدومة لأنَّه لا اختصاص لها بمراد دون مراد ولامبريد دون مريد، لأن العدم مقطعة الاختصاص والعلة لاتوجب إلاَّ بشرط الاختصاص.

قوله: (لنه تعالى يستحيل أن يكون محلاً للأعراض فيه) إذ الحلول فرع على التحيز والتحيز فرع على الجسمية.

(622/1)

قوله: (أما الجماد فيستحيل وجود الإرادة فيه رأساً). يعني لأن الذي يصحح وجودها الحياة ولاحياة في الجماد ولو صح وجودها فيه للزم صحة أن يكون الجماد مريداً فيتأتى منه إيقاع الفعل على الوجوه المختلفة ونحن نعلم استحالة ذلك منه ثُمَّ كان يلزم مع وجودها في الجماد إذا قدرنا أنَّه لايلزم إيجابها له ألا تكون بإيجاب الصفة له تعالى أولى منا إدخالها معه تعالى ومعنا على سواء لم يختص به أبلغ من اختصاصها بنا كانت بأن توجب له أولى من القديم تعالى، يعني لاختصاصها به غاية ما يمكن من الاختصاص بأن حلت فيه وعدم اختصاصها به تعالى إذ لم تحله ولاوجدت على حد وجوده.

قوله: (ولولا قيام الدلالة على أن ما عدا إرادة الباري وكراهته والفناء لايوجد إلاَّ في محل لجوزنا وجوده لا في محل).

اعلم أن الذي قامت الدلالة عليه أن الأعراض على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: يصح وجوده في محل وفي غير محل وهو نوع الإرادة والكراهة.

الضرب الثاني: لايصح وجوده في محل ويجب وجوده في غير محل وهو الفناء.

الضرب الثالث: يستحيل وجوده لا في محل ويجب وجوده في محل وهو سائر الأعراض وبالجملة فما كان وجوده في المحل وغيره لايؤدي إلى انقلاب ذاته ولا انقلاب ذات غيره صح فيه مجموع الأمرين وما كان لو وجد في محل أدَّى إلى انقلاب ذاته لم يصح فيه ذلك وكذلك ما كان لو وجد لا في محل أدَّى إلى انقلاب ذاته أو انقلاب ذات غيره لم يجز ذلك فيه وشرح ذلك وبسطه في مواضعه من اللطيف ومثال ماي ؤدي عدم حلوله إلى انقلاب جنسه الأكوان لن الحركة والسكون يتضادان على المحل فوجودهما لا في محل يرفع التضاد بينهما وفي ذلك انقلاب حديهما وكذلك التأليف لأن حكمه أن يحل في محلين وذلك لما هو عليه في ذاته فوجوده لا في محل يؤدي إلى انقلاب جنسه وكذلك الاعتماد لأن حكمه أن يختص بجهة.

ومثال ما يؤدي ذلك فيه إلى انقلاب ذاته أو انقلاب ذات غيره العلم لأنَّه لو وجد لا في محل فإما أن يوجب االصفة للباري تعالى ويقتضي ذلك جواز وجود جهل كذلك فيخرج القديم عن صفته الذاتية وهي العالمية وإما ألا يوجب صفة رأساً فتنقلب ذاته وعلى هذا فقس.

قوله: (وإلا خرجت عما هي عليه في ذاتها) يعني بذلك صفتها الذاتية وذلك أنَّها إذا خرجت عن إيجابا لصفة مع أن الإيجاب حكم مقتضى عن صفتها المقتضاة فذلك لايكون إلاَّ مع

خروجها عن صفتها المقتضاة وخروجها عن صفتها المقتضاة لايكون إلاَّ بخروجها عن مقتضيها وهي الصفة الذاتية وخروجها عن الصفة الذاتية محال.

تنبيه

اعلم أن هذه الإرادة الَّتِي أثبتت للباري تعالى لاتكون إلاَّ من فعله لن غيره إما جماد أو عرض وهما غير حيين ولا قادرين والفعل لايصح إلاَّ من حي قادر أو حيوان ولايصح أن يكون من فعله لأن هذا الحيوان إن أوجدها في محل لم يختص بالباري تعالى فلا توجب له لعدم الاختصاص وإن أوجدها لا في محل كما أوجبناه في إرادته تعالى لم يصح لأنَّه لايعدي الفعل عن محل قدرته إلاَّ بالاعتماد ولاتأثير له في توليد الإرادة فلم يبق إلاَّ أن يكون محدثها هو الباري تعالى.

لايقال: إن ذلك يؤدي إلى التسلسل لأنَّه تعالى لايحدثها إلاَّ بعد أن يريد إحداثها ولايريد ذلك إلاَّ بإرادة يفعلها ثُمَّ كذلك.

(624/1)

لأنا نقول: الإرادة جنس الفعل لنها لاتقع بكل حال إلاَّ على وجه وهو حدوثها وصفة جنسها وهي صفتها المقتضاة وهي وإن وقعت تارة على وجه يقتضي القبح وتارة على وجه يقتضي الحسن أو الوجوب فذلك لازم لوجودها ولايحتاج إلى الإرادة وهي أيضاً تقع تبعاً للداعي لا أنَّها مقصودة بنفسها على أن هذا السؤال لايرد على البغداديين لما رواه السيد الإمام عنهم من القول بأن إرادة الإرادة مستحيلة كما يستحيل إرادة النافي والماضي وقد كان الشيخ أبو علي يقول لايصح إرادة الإرادة، وتوقف أبو هاشم ثُمَّ رجعا إلى القول بصحة إرادتها.

فصل فيما يصح أن يراد ويستحيل ويجب ويحسن ويقبح

قوله: (والباقي).

إنَّما يستحيل إرادة النافي في حق من يعتقد بقاءه فأما من لايعتقده كمن يعتقد تجدد الجسم حالاً فحالاً فإنه يصح أن يريده.

قوله: (استحال أن يراد).

يقال: أما إرادة اجتماع الضدين في حق من يعتقد تضادهما فهو غير مستحيل إلاَّ من حيث أن الداعي لايدعو إلى ذلك للعلم بتعذره ومالم يدع إليه الداعي لم يقع إذا لم يكن مما يصح على الساهي والنائم ولامما يقع تبعاً لغيره لا أن ذلك متعذر إذ لو استحال وتعذر لصح ما قاله أبو علي من تضاد إرادتي الضدين.

قوله: (لعرض يخصه).

يعني لا على جهة التبع لغيره من غير أن يكون هو نفسه مقصوداً.

قوله: (ولايكون في حكم الساهي عنه).

أراد ألا يكون ساهياً ولا في حكمه كمن زال عقله لنوم أو غيره لكنه يقال قد أغنى عن هذا الشرط قوله بفعله الفاعل لغرض يخصه لأن الساهي ومن في حكمه لايفعل لعرض إذ لايصح منه الإرادة.

قوله: (ولاممنوعاً من إرادته).

(625/1)

المنع من الإرادة هو بفعل الكراهة ولايكون ذلك إلاَّ من جهته تعالى لأن أحدنا لايفعل لنفسه كراهة لما دعاه الداعي إليه وإلى إرادته ولايجوز أن تكون تلك الكراهة الَّتِي هي منع من الإرادة من فعل غيره تعالى من القادرين بقدرة، إذ القادر بقدرة لايعدي الفعل إلى الغير إلاَّ بالاعتماد ولاتأثير له في توليد الكراهة.

قوله: (وأما ما يحسن فهو إرادة الحسن) إلى آخره.

اعلم أنه ليس الوجه في حسنها مجرد كونها إرادة للحسن فقط وإلاَّ لزم حسن إرادة كل حسن ومعلوم خلافه بل وجه حسنها كونها إرادة لحسن صفته ما ذكره.

قوله: (فإن هذه الإرادة وإن تعلقت بالجنس فتجب).

هذا هو اختيار الشيخ أبي علي وصححه ابن متويه وعلل قبحها بأن العقاب ضرر محض فكما لايحسن منه أن يفعله بنفسه فكذلك لايحسن منه أن يريد نزوله به، والذي ذكره أبو هاشم أنَّه ملجئ إلى ألا يريد عقاب نفسه فيه فلو فعل إرادة لعقابه ففي حسنها نظر فيحتمل أن تكون حسنة لأن متعلقها حسن والإرادة تابعة للمراد ويحتمل أن تكون قبيحة لأنها إرادة للإضرار بالنفس ولم يختلف الشيخان في قبح كراهة العقاب لأنَّه حسن وكراهة الحسن قبيحه ولا اختلفا في قبح إرادة أن يعاقب الله تعالى من لايستحق العقاب واختلفا في إرادة أهل النار للخروج منها فقال أبو علي هي قبيحة لعلمهم بخلافه كما يقبح أن يريد عود موتانا وتأول قوله تعالى : {يريدون أن يخرجوا من النار} على غير ظاهره بناء على أن أهل الاخرة لايصدر منهم قبيح، وقال أبو هاشم: بل الآية على ظاهرها ولاوجه يقضي بقبح هذه الإرادة فإن خروجهم حسن وفيه عرض ووجوه القبح منتفية عنه ونحو هذا اختلافهم في إرادة العاصي للغفران فإن أبا علي حكم بقبحها وأبا هاشم حكم بحسنها.

قال: ولهذا ورد في التشهد السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين. والسلام السلامة من العقاب.

قوله: (احترازاً من إرادتنا للمكروهات ومن إرادة الباري تعالى لها).

(626/1)

يقال: أما إرادة الباري تعالى لها فمسلم ما ذكرت فيها من كونها عيناً لأنَّه تعالى إنَّما يريد فعل غيره للبعث عليه والحث على فعله ولايتأتى هذا إلاَّ في الواجب والمندوب فتكون إذاً قبيحة وأما إرادتنا للمكروهات فنقول: إن كان هذا المكروه فيه غرض فلا يسلم قبح إرادته بل يكون حسنه فإن حسن الإرادة تثبت إذا تعلقت بحسن مع غرض حاصل فيه وإن كان ذلك المكروه لاغرض فيه فهو عيب ويكون قبح إرادته لأنها إرادة لقبيح وإرادة القبيح قبيحة وذلك هو وجه قبحها.

قوله: (عند من لايجوز إرادتها).

هم الجمهور وأشار إلى خلاف أبي القاسم فإنه جعلها مرادة لله وخلاف أبي هاشم في تصحيح إرادته إياها في الآخرة.

قوله: (وأما ما يقبح فكل إرادة تعلقت بقبيح).

اعلم أن وجه قبح إرادة القبيح كونها إرادة لقبيح إذ لايمكن الإشارة إلى وجه يؤثر في قبحها غير ذلك ولهذا فإن من علم كونها إرادة للقبيح علم قبحها وإن لم يعلم وجهاً آخر ومن لم يعلم ذلك لم يعلم قبحها.

فصل فيما يريده الله تعالى وفيما لايريده

قوله: (وهي إنَّما تكون كذلك بالإرادة الَّتِي يخصصها بوجه دون وجه).

يعني بكونها حكمة دون كونها عبثاً وبكونها نعمة وبكونها نقمة فإن أفعاله تعالى إنَّما تكون حكمة لحصول غرض فيها صحيح ولهذا قالوا في حد الحكمة: هي كل فعل حسن لفاعله فيه غرض صحيح.

قوله: (وهي كالحرمية).

إنَّما جعلها كالحرمية لأن الذي يدعو إليه يدعو إليها فلا تحتاج إلى داع يخصصها وإذا لم تحتج إلى إفراد داع لم تحتج إلى إفراد إرادة لأن الإرادة في كل أمر تابعة للداعي.

قوله: (ولاتخرج عن كونها حكمة).

(627/1)

يعني لتعلقها بحسن فيه غرض فكانت حسنة مع كونها كالجزء من الفعل وهو حكمة فكانت حكمة أيضاً ومما يدل على أنَّه تعالى لايريد إرادته وكراهته المتعلقتين بفعل نفسه أن إرادتهما تكون قبيحة إذ هي عبث لا فائدة فيها فإن الشيء إنَّما يراد لوقوعه على وجه مخصوص ولاوجه لهما مخصوص يقعان عليه فإرادتهما حينئذ تكون عبثاً ذكره بعض أصحابنا.

قوله: (فأما إرادته المتعلقة لفعل غيره فيجب أن يريدها تعالى).

اعلم أن المتقدمين من المتكلمين أ"لقوا أن الله تعالى لايريد إرادته ولا كراهته من غير فصل بين أن يتعلقا بفعله تعالى أو بفعل غيره ورجح المتأخرون أنَّه تعالى يريد الإرادة والكراهة المتعلقتين بعفل غيره لما ذكره من أنه أوجد الإرادة لغرض يخصها وهو كونها مرغبة في فعل الواجب والمندوب وناه عنه عليهما وأوجد الكراهة أيضاً لغرض يخصها وهو كونها زاجرة عن فعل القبيح وصارفة عنه وكلما فعل لغرض يخصه وكان الفاعل له عالماً به وجبت إرادته على ما تقدم، وقد نص قاضي القضاة على أنَّه تعالى يريد كراهية لفعل القبيح من المكلف.

قوله: (وإنما لم يجز أن يكره القبائح من أفعال نفسه تعالى) إلى آخره.

اعلم أنَّه تعالى كما لايجوز أن يكره القبيح منه تعالى عن فعله فلا يصح أن يكره تعالى شيئاً من أفعال نفسه كلها لنها حسنة وكراهة الحسن قبيحة.

قوله: (وإن كان المعلوم أن ذلك الفعل لايقع).

يعني الفعل القبيح فإن العلم بأنه لايقع لايمنع كراهته فإنه تعالى كاره للكفر من المؤمن الذي قد علم أنه لايكفر ليكون ذلك زاجراً له وصارفاً عن فعل القبيح.

قوله: (كالجوهر ونحوه).

يعني من اللون والطعم الواحد وما شاكلهما وبالجملة كل ما ثبت فيه غرض يخصه وإرادة الجوهر ونحوه هي إرادة على سبيل التفصيل فأما إرادة الأمر والخبر ونحوهما فهي إرادة على طريقة الجملة.

قوله: (أو صادراً من غير مكلف).

(628/1)

هذا على كل حال سواء كان ذلك الصادر من فعل غير المكلف قبيحاً كالقبائح الصادرة من الساهي والنائم والبهائم فإنها وإن لم تقبح منهم فهي قبيحة في نفسها على الصَّحيح أو غير قبيحة فإنه تعالى لايريدها ولايكرهها والدليل على أنَّه تعالى لايريد المركوه والفعل اليسير

والصادر من غير مكلف ولايكرهها أما أنَّه لايريدها فلأنه لاغرض له تعالى في إرادتها إذ الغرض في إرادته تعالى لفعل غيره ترجيح وجوده على عدمه، والبعث عليه، وهذا مبني على التكليف بفعله وليس شيء من هذه الأمور قد كلف تعالى بفعله وأما أنه لايكرهها فلن ما كان منها حسناً فكراهية قبيحة ومالم يكن حسناً فالكراهة لايوجدها تعالى إلاَّ للزجر عن الفعل ولامدخل لذلك ههنا وهذه الدلالة بعينها تدل على أنَّه تعالى لايكره المباح في الدنيا والاخرة ولايريده في الدنيا.

فإن قيل: إذا كان تعالى لايكره المكروه فما السبب في تسميته مكروهاً؟

قلنا: إنَّما سمي المكروه كراهة تنزيه مكروها على سبيل التجوز وإلاَّ فالنهي الوارد عنه ليس بحقيقي إذ لم يقترن به الوعيد ولاغيره مما يقتضي القبح فكان السبب في تسميته مكروهاً أنَّه أشبه المكروه الحقيقي وهو القبيح من وجه وهو كونه يستحق بتركه الثواب كما أن القبيح كذلك.

قوله: (واتفقوا على أنَّه لايريد المباح في الدنيا).

المحكي عن أبي القاسم أنه تعالى يريد المباحات الدنيوية لما كان عنده أن إرادته تعالى لفعل غيره هو أمره به وقد أمر تعالى بالمباح وكلف به لأنَّه ترك للقبيح وقد أمرنا تعالى بترك القبيح فنكون مأمورين بالمباح وهذا بناء منه على أنَّه لايجوز خلو القادر بقدرة عن الأخذ والترك، وقد تقرر بطلانه وهو تعالى لايريد إلاَّ ما لفعله تنزيه على تركه لتكون إرادته داعية إلى فعله وأما ما لامزية لفعله على تركه فلا وجه لإرادته وليس بأن يريده أولى من أن يكرهه ثُمَّ أن المباح قد يكون تركاً لواجب فكان يلزمه أن يكون منهياً عنه ومكلفاً بتركه.

(629/1)

وقد خرج بعضهم على مذهب أبي القاسم القول بصحة إرادته تعالى لأفعال غير المكلفين في الدنيا والآخرة ولايتضح وجه التخريج وعندي أن خلاف أبي القاسم هنا مرتفع لأنَّه بنى القول بإرادة المباح على قاعدته في أنَّه واجب مأمور به ولو سلمت له لم يخالف في إرادته بخلاف في الحقيقة راجع إلى أصله في المسألة لا إلى هذا الفرع.

قوله: (لا أمراً حقيقياً).

اعلم أن صيغ الأمر الصادرة عن الله تعالى ترد لأمور خمسة: الوجوب كقوله تعالى: {أقيموا الصلاة}، والندب كقوله تعالى: {واذكروا الله عند المشعر الحرام}، والإباحة كقوله تعالى: {وكلوا من طيبات ما رزقناكم}، والإرشاد كقوله تعالى: {وأشهدوا إذا تبايعتم}، والتهديد كقوله

تعالى: {اعملوا ما شئتم}. ولاكلام في أن صيغة الأمر مستعملة في اللغة لهذه المعاني ولكن اختلفوا فقيل لفظ الأمر مشترك ومنهم من قال بل هو حقيقة في معنى مفرد منها مجاز ف يغيره ومنهم من توقف وهو محكي عن الغزالي فأما من ذهب إلى أنَّها لفظة مشتركة فمنهم من جعلها مشتركة بين المعاني الخمسة وهو محكي عن متقدمي الشافعية ومنهم من قال مشتركة بين الوجوب والندب لاغير وهو محكي عن المرتضى الإمامي والذاهبون إلى أنَّه حقيقة في معنى مفرد مجاز في سائرها.

اختلفوا فقال أبو هاشم وقاضي القضاة وأحد قولي أبي علي وأحد قولي المنصور بالله: معناه الحقيقي هو الندب ولايحمل على غيره إلاَّ لقرينة.

وقال أبو علي وأبو الحسين وابن الملاحمي والحسن الرصاص وصاحب الجوهرة في أحد قوليه والقاضي شمس الدين في أحد قوليه والرازي والمتأخرون: معناه الحقيقي الوجوب في الشرع واللغة. ومنهم من قال: معناه الحقيقي الإباحة ولايحمل على غير ذلك إلاَّ لدلالة.

(630/1)

إذا عرفت هذا فإنما قال لا أمراً حقيقياً لأن أبا علي حمله على الإباحة، والمعنى الحقيقي عنده الوجوب والندب في أحد قوليه مع أن أبا هاشم لاينازعه في أنَّه ليس بحقيقي وأنه ليس للوجوب ولا للندب إذ لا وجوب في الآخرة ولاندب.

قوله: (وقال أبو هاشم يصح أن يريدها في الاخرة).

اعلم أن أبا هاشم صحح إرادته لها فلم يجعل عنها مانعاً ولم يوجبها بل قال يحسن منه تعالى.

قال ابن متويه: ولايمتنع أن يحكم بأنها واجبة للعلة الَّتِي ذكرها وهو أنَّها تكون أكمل لسرورهم .... لحال ثوابهم وهكذا يجب أن تكون حالة المثاب ومع هذا فهم في الآخرة مضطرون إلى قصده تعالى وقد حكى أيضاً عن القاضي وأبي القاسم القول بوجوب إرادته تعالى بتأول المثابين للمنافع.

فإن قيل: يلزم هؤلاء القائلين بأنه تعالى يريد المباحات في الآخرة لكون فيه كمال نعمة المثابين إذا علموا تلك الإرادة وزيادة سرورهم وكونه أهنأ لهم أن يريد أيضاً المباحات في الدنيا كالكل والشرب ونحو ذلك مما أبيح لأهلها ليكون ذلك أهنأ لهم في أكلهم وشربهم ونحو ذلك من ملاذهم وأسر لقلوبهم فإن الله تعالى قد تفضل عليهم بإيجادها وأراد ذلك للتفضل عليهم فإذا حسن منه ذلك حسن منه إرادة تناولهم لها وانتفاعهم بها لأن إرادته لذلك أكمل في تفضله.

قلنا: التفضل ليس بواجب عليه تعالى ولايصح الاضطرار في الدنيا إلى إرادته فلا يكون إلى

ثبوت تلك الإرادة والعلم بها طريق فلا يجوز إثباتها وإن لم يمتنع تجويزها بخلاف ما قيل في أهل الجنة قالوا ولايمتنع وجوب تلك الإرادة لن الثواب يجب أن يكون على أبلغ الوجوه وفيه نظر.

(631/1)

فصل في ذكر طرف من أحكام الإرادة

قوله: (منها أنَّه يجوز تقدمها).

اعلم أن في القول بتقدمها وعدمه إطلاقين وتفصيلا، الأول للمجبرة على ما حكاه عنهم المصنف وهو أنَّه لايجوز تقدمها بل يجب مقارنتها. الإطلاق الثاني للشيخ أبي القاسم وغيره من علماء المعتزلة وهو أنه لايجوز مقارنتها بل يجب تقدمها لأنها مؤثرة فوجب تقدمها كالقدرة وذهب الشيخان إلى التفصيل وهو أنَّه يجوز تقدمها ويجوز مقارنتها فتقدم حيث يكون لتوطين النفس على الفعل ويسمى عزماً وتقارن حين تكون مؤثرة في وقوع الفعل على وجه لأن المعدوم يستحيل تأثيره ويسمى قصداً، هذا في الإرادة المتعلقة بفعل النفس. وأما الإرادة المتعلقة بفعل الغير فيجوز فيها أيضاً المران لكن لاتسمى قصداً ولاعزماً، فأما قياس أبي القاسم ومن قال بقوله لها على القدرة فغير صحيح لأن القدرة مؤثرة في الإيجاد والإرادة إنَّما تؤثر في الوقوع على واجه فافترقا وقد قيل: إن أبا القاسم أوجب تقدها بناء على أصلين أحدهما أنَّها سبب في الفعل المراد والثاني أن من حق الأسباب أن تتقدم وهذان أصلان فاسدان فلا يصح ما بنى عليهما.

قوله: (والمخالف يبني على أن الإرادة موجبة للمراد).

(632/1)

يعني بنى القول بمقارنتها على القول بإيجابها وإيجابها للمراد فاسد وما بني على الفاسد فهو فاسد وقد اختلف في إيجابها فمذهب الجمهور أنَّها غير موجبة ولهذا فإن القادر متى توفرت دواعيه وانتفت صوارفه وجب وجود الفعل من جهته وإن سلب الإرادة بل وإن وجدت فيه الكراهة لكن هذا الوجه إنَّما يرد على العكس وانعكاس العلل لايجب فالأولى في الاحتجاج على أنَّها لاتوجب المراد أنَّها لو أوجبته لأوجبته وإن وجدت من العاجز وهو محال، واشتراط حصول القدرة والداعي وانتفاء الصارف لادليل عليه يقضي بأن عدم الإيجاب في حق العاجز

لأجله لا لكونها غير موجبة وذهب أبو القاسم وإبراهيم النظام ومعمر بن عباد والإسكافي وجعفر بن حرب وغيرهم إلى أن الإرادة توجب المراد بشرطين أحدهام ألا تتعلق بفعل الغير وثانيهما سلامة الحوال بحصول القدرة وانتفاء الصوارف.
فبعضهم قال: توجبه على جهة التوليد. وحكي عن أبي القاسم أنها توجبه لا على جهة التوليد وكلام القائلين بالتوليد أوضح بطلاناً إذ لو صح لافتقرت في التوليد إلى مماسة محلها لمحل ذلك الفعل المولد إذا لم يكن محله محلها كما في سائر الأسباب فإنه لابد من هذه المماسة مالم يتحد محل السبب والمسبب ولاكلام في أن أفعال الجوارح الَّتِي تتعلق بها الإرادة وتولدها عند الخصم لايحصل فيها الإتحاد ولا المماسة فبطل ما ذكروه.
قوله: (لاتقدم إلاَّ لتعجيل المسرة أو توطين النفس).
يعني على تحمل المشقة ليكون فعل الشاق أسهل، والحال فيما ذكره ظاهر فإن من عزم على تناول طعام فسروره أقوى من سرور من لم يعزم وحاصل قبل سرور من ليس بعازم وكذلك فمن عزم على الصلاة صار فعلها أسهل عليه منه لو لم يعزم ولاكلام في أن المسرة والمشقة لايجوزان عليه تعالى فيقال إن تقدم الإرادة لتعجيل المسرة أو لتسهيل المشقة وقد زاد أبو علي وجهاً ثالثاً في تقديم الإرادة فقال وقد تقدمها ليتحفظ عن السهو بتقديمها.

(633/1)

قال ابن متويه: وهو يعيد لأن الإرادة لاتثبت مع السهو فكيف يتحفظ عنه بها وكيف تصير رافعة لأمر لايصح ثبوته إلاَّ مع ارتفاعها. قال: وإذا حققت فالذي يتحفظ به عن السهو هو العلم وما شابهه.
إذا عرفت هذا فقد أجاز ابن الأخشين تقدم إرادة الله تعالى لأفعاله وذهب إلى أن إرادة الإرادية والتعويض يثبت حال التكليف والإيلام واعتقد أن حسن التكليف والإيلام لايتم إلاَّ بها، وكلامه باطل لأن التكليف والإيلام يحسنان للتعريض والمنافع الأخروية ويستقل ذلك وجهاً في كونهما حكمة.
واعلم أن إرادة الباري تعالى إذا كانت متعلقة بالخبر ونحوه لم يجب مقارنتها إلاَّ لأول حرف من حروفه لامقارنتها لكل حرف.
قوله: (ولهذا امتنع العزم عليه تعالى).
يعني لكونه إرادة من حقها أن تكون متقدمة فإن المعزم من أقسام الإرادة ويجب تقدمه ولايكون عزماً إلاَّ بشروط ثلاثة:

أحدها: ما ذكرناه من التقدم ولابد من تقدمه على المراد كله لابعضه فلا يقال: إن الإرادة إذا تقدمت على أحد حروف الخبر مع مقارنتها لأوله كانت عزماً.
وثانيها: أن يكون فاعله وفاعل الفعل المعزوم عليه واحداً ولهذا لايصح أن تقول: عزمت على قيام زيد. وإن صح أن تقول: أردته.
وثالثها: أن يكون المراد مبتدأ أو مسبباً غير متراخ عن سببه فلا تقول: أنا عازم على الإصابة في الرمي، لاتسمى الإرادة عزماً إلاَّ بمجموع هذه الشروط. قال أصحابنا: فإذا وقعت الإرادة على هذا الوجه سميت عزماً. وقال أبو القاسم: بل العزم جنس برأسه غير الإرادة وكذلك قال أبو علي لما توقف العزم على هذه الشرائط هو جنس غير الإرادة ذكره في شرح العيون.
قوله: (وقيل مقارب المسبب محافظة على الأصل المذكور).

(634/1)

يعني من أنه لايحسن تقديمها إلاَّ لأحد الوجهين المتقدم ذكرهما المستحيلين عليه تعالى وقد رجح ابن متويه رحمه الله أنَّها تقارن المسبب لا السبب بأن لامسبب أمر ينفصل عن سببه ويصح وجوده مرة والمنع عنه أحرى فوجب أن تقارنه الإرادة ولأن فيما يفعله تعالى من الأسباب ما لاينحصر مسببه كجري الماء في الحبة فكان يجب وجود مالايتناهى من الإرادات في حال فعله النقل لأنَّه عالم بها مفصلاً فيجب أن يكون كالمبتدأ.
قال رحمه الله: ومتى كان مسبب السبب أمرين ضدين فعلى مذهب أبي علي وأبي هاشم أولاً لايصح أن يريدهما في حالة واحدة وعلى القول بأن إرادتي الضدين لايتضادان لامانع من ذلك.
قوله: (وما تعلق منها بفعل الغير) إلى آخره.
اعلم أنَّه تعالى يريد الطاعات من فعل غيره وتتعلق بها إرادته تعالى حال توجه التكليف بها وتوجه التكليف بالشرعيات عند الأمر فيكون إرادتها عند المر بها كما ذكره المصنف ولايحصل إلاَّ مع إكمال شرائط التكليف وأما العقليات فتوجه التكليف بها عند كمال العقل وحصول شرائط التكليف وإن لم يقع أمر بها لأنَّه يمكن المكلف معرفة وجوبها بالعقل.
قال ابن متويه: فأما إرادته تعالى لفعل الغير حال حدوثه بأن تكون مقارنة له فيمكن أن يقال أنَّها تتعرى عن عرض فلا تحسن كما لايحسن الأمر به حال الحدوث وإن كان الكلام في المر أظهر لن موضوعه أن يدعو إلى الفعل ويبعث عليه ولو قدر افتراقه بحال حدوث الفعل لمكان لطف يثبت لبعض المكلفين لم يخرج عن كونه عبثاً لخروجه عن موضوعه، فإن صح أن يتبين

وجه من وجوه اللطف عند اقتران الإرادة بالفعل كان ذلك واجباً وإن يعد القول به وكذلك القول في كراهته عند وجوده.

قوله: (كالعلم).

يعني فإنه لما تعدى في التعلق تعدى إلى التعلق بالماضي والباقي والقديم والمحدث فكان يجب مثله في الإرادة وليس تعلقها بوجه الحدوث تعد عن الحدوث إلى غيره لأن وجه الحدوث تابع له فحكمه حكمه.

(635/1)

قوله: (وأما نية الصوم فإنما تتعلق بكراهة الأكل ونحوه).

يعني كالشرب ودخول ما يفطر في الحلق والوطء. واعلم أولاً أن لانية هي الإرادة المقارنة للفعل أولاً وله إذا كانت من فعل فاعل المراد وكان لأجلها يقع الفعل على وجه فما يتعلق بمجرد الحدوث لايكون نية ويشرط في النية أن تكون حالة في القلب، ولهذا الشرط الأخير لم يجز وصفه تعالى بأنته ناو وهذا الذي أورده جواب عن سؤال مقدر تقديره: أن نية الصوم مع أنَّها إرادة تتعلق بالنفي وهو ألا يأكل ولايشرب ونحوه فبطل قولكم أن الإرادة لاتتعلق بالنفي.

فأجاب بأن هذه الإرادة تتعلق بكراهة الأكل ونحوه فلا يلزم تعلقها بالنفي، وهذا الجواب لايتأتى إلاَّ في الصوم الواجب لأن كراهة الأكل فيه حسنة إذ الأكل فيه قبيح وكراهة القبيح حسنة فتعلق الإرادة بها حسن، وأما الصوم النفل فلا يصح أن يتعلق بنية الكراهة الكل فيه لأنَّه مباح أو مكروه أكثر أحواله وكراهة الحسن قبيحة فكيف تتعلق نية الصوم وهي حسنة قطعاً بقبيح مع أنَّه يلزم منه قبحها لأن إرادة القبيح قبيحة فيلزم أن تكون نية الصوم النفل قبيحة ذكر معنى هذا الاعتراض المهدي أحمد بن يحيى عليه السلام وقال: الأولى أن نية الصوم تتعلق برد ما يعرض من المفطرات وهذه إرادة فعل بلا شك.

قال: ولابد مع ذلك من كراهة المفطرات إذا كان الصوم واجباً لأن الإفطار قبيح وكراهة القبيح واجبة.

قوله: (عن الرفث). الرفث هنا: الفاحش من الكلام.

قوله: (والحجر على آلة النكاح). الحجر: ألمنع.

قوله: (وأشباه ذلك). أراد كمنع من قصد إلى أن يفطره ورد ما يعرض من المفطرات والتحفظ عن السهو لئلا يفعل ما يفسد صومه.

تنبيه

ما يدل على أن الإرادة لاتتعلق بالنفي ما علمناه من أنفسنا من أن أحدنا متى اعتقد في شيء أنه يصح حدوثه صح أن يريده ومتى لم يعتقد صحة حدوثه لم يصح أن يريده.

قوله: (ليست كراهة لضده خلافاً لهم).

(636/1)

أي للجبرية وإنَّما بعثهم على القول بأن إرادة الشيء كراهة لضده إثباتهم له تعالى مريداً لذاته أو بإرادة قديمة أو ا.لية فلم يمكنهم القول بإثبات كراهة له لأن الصفة الذاتية لايصح زوالها والقديم والولى لاضد له مع ما روي من إجماع المسلمين على أنَّه تعالى كاره، وكذلك فقد صرح به في القرآن الكريم فجعلوا إرادته تعالى للشيء كراهة لضده وطردوا ذلك لتعذر الفرق بين الشاهد والغائب في مثل هذا.

قوله: (لأنه ليس هذا أولى من عكسه).

يعني أولى من أن تكون كراهة الشيء إرادة لضده وإنَّما لم تكن أولى لأنَّه لادليل عليه وما لادليل عليه ليس بأولى مما لادليل عليه.

قوله: (إرادة الضدين على البدل).

يعني بأن يريدهما في وقت واحد على أن يوجد أحدهما بدلاً من الاخر والبدل هنا في الضدين لا في الإرادتين.

قوله: (لأن إرادة الضدين ثابتة).

أي واقعة كما إذا أراد أحدنا الخروج من بابين أو الوقوف في مكانين على البدل وكإرادة الصلاة في بقاع المسجد ونحو ذلك.

قوله: (في الوقوع). أي في وقوع الضدين المرادين.

قوله: (لكانت قد تعدت المتعلق الواحد على التفصيل). يعني لأن متعلقها على هذا القول الضدان معاً واحترز بقوله على التفصيل من التعلق على طريقة الجملة فإنها تتعدى فيه المتعلق الواحد كما إذا أراد أحدنا الإخبار عن زيد فإن إرادته تتعلق بالخبر على سبيل الجملة وهو أفعال كثيرة وإنَّما استحال تعديهما في التعلق على سبيل التفصيل لأن المتعلقين يصح أن يتعلق بهما إرادتان وإذا تعلقتا بهما كانتا مختلفتين لتغاير متعلقهما فلو تعلقت بهما إرادة واحدة لزم أن تكون بصفتين مختلفتين فتكون مخالفة لنفسها وهو محال.

قوله: (ولكان لها ضربان من التعلق متنافيان).

يعني تعلق الإرادة وتعلق الكراهة وتنافيهما معلوم ولهذا لايصح اجتماعهما في حق متعلق واحد.

قوله: (فيكشف ذلك عن اختصاصها بذاتيتين مختلفتين).

(637/1)

من أصول أصحابنا أن ما كان من الأحكام كاشفاً بمجرده عن مقتضيه وكان طريقاً إليه فإن تماثله يكشف عن تماثله واختلافه عن اختلافه وتزايده عن تزايده والتعلق من هذا الباب فإنه طريق إلى مقتضيه ومجرده كاشف عن مقتضيه وهي الصفة المقتضاة عن الذاتية فإذا كان التعلق متعدداً مختلفاً كشف عن تزايد مقتضيه واختلافه ولاكلام في أن تعلقي الإرادة والكراهة مختلفان فيلزم أن يكشفا عن مقتضيين مختلفين إذ لو صدر التعلقان مع اختلافهما عن صفة واحدة وتعدت الصفة في إيجابها من تعلق إلى ما زاد عليه للزم أن تتعدى ولاحاضر فكان يصح صدور جميع التعلقات عن صفة واحدة ثابتة لذات واحدة فكان يلزم تعلق ذات العلم أو القدرة أو الإرادة بصحة الفعل وصحة الإحكام وصحة إيقاع الفعل على الوجوه المختلفة وهو محال إذا ثبت كشف التعلقين عن صفتين مقتضاتين مختلفتين وجب كشف هاتين الصفتين عن صفتين ذاتيتين أيضاً مختلفتين إذ لو جاز صدور الصفتين المقتضاتين عن صفة ذاتية واحدة للزم تعديها ولاحاصر وهو محال.

قوله: (بأن يريد أحد ضديه ويكره الآخر).

هذا إلزام مبني على إلزام وذلك أنَّه قد ألزمهم من كون إرادة الشيء كراهة لضده أن تكون كراهة الشيء إرادة لضده ثُمَّ رتب هذا الإلزام عليه ويصح أن يرتب عليه أن يكون مريداً لكل واحد منهما كارهاً له وإن لم يكن ثُمَّ ضد ثالث، وأما على أصل مذهبهم فما ذكره غير لازم.

قوله: (لأنه لاتكره أضدادها).

يعني لأنَّه قد يكون ضد النافلة واجباً أو مباحاً أو مكروهاً فلو أراد النوافل مع أن إرادتها كراهة لضدها للزم أن يكره تعالى ما هو حسن ومعلوم أن كراهة الحسن قبيحة وهو تعالى لايفعل القبيح وكان يلزم من كراهته لضدها أن تكون واجبة إذ قد اشتركت هي والواجب في أن تركهما مكروه لله.

قوله: (فأحدنا يجد الفرق بين كونه مريداً وكونه كارهاً).

يعني فلا يصح أن توجب الإرادة كونه مريداً كارهاً مع أنهما صفتان يجد الواحد منا الفرق بينهما من نفسه.

تنبيه

من أحكام الإرادة الَّتِي لم يذكرها المصنف أنَّها لاتؤثر في وقوع الفعل على وجه إلاَّ إذا قارنت وكانت من فعل فاعل المراد.

فصل والذي يجري عليه تعالى من الأسماء في هذا الباب

قوله: (وليس طريقه الفعلية).

أي وليس الذي يفيده قولنا مريد طريقه الفعلية وهو أن يفيد فعل الإرادة كمعيد ونحوه.

قوله: (لأنه لافرق بين الإرادة والمحبة).

اعلم أن هذه مسألة خلاف فمنهم من ذهب إلى أن المحبة هي الشهوة وليست الإرادة وقال أصحابنا إنَّما تستعمل في الشهوة تجوزاً وإلاَّ فهي من أسماء الإرادة ولهذا لايصح أن تثبت بأحد اللفظين وتنفى بالآخر.

قيل: والمعنى أن المحبة هي اسم للإرادة الَّتِي تطابق الداعي فلو قدرنا أن الله تعالى خلق فينا إرادة لاتطابق الداعي لم تكن محبة.

قوله: (ومنها قولنا راض).

اعلم أن مذهب الجمهور من أصحابنا أن الرضا هو الإرادة المتقدمة المتعلقة بفعل الغير بشرط وقوع ذلك الفعل والسخط الكراهة على هذا القياس فلهذا عده من هذا الباب. وقال أبو علي: الرضا والسخط معنيان زائدان على الإرادة والكراهة.

قوله: (فقيل معناه أنَّه أراد كل أفعاله ورضيها).

هذا قول الشيخ أبي علي وهو ظاهر قول الفقيه حميد. قال: ومنه قوله تعالى: {لقد رضي الله عن المؤمنين} ويقول أحدنا: رضيت عن زيد. أي رضيت أفعاله، وكذلك القول في السخط والذي ذهب إليه أبو هاشم أن المراد بذلك التعظيم للمرضي عنه والذم والاستحقاق بالمسخوط عليه.

قوله: (حتى الأنبياء).

يعني لأنَّه قد يقع في أفعالهم الصغائر وهو تعالى يكرهها فضلاً عن أن يريدها أو المباحات والمكروهات والأفعال اليسيرة وهو لايريدها.

قوله: (قاصد ومختار).

القصد هو الإرادة المقارنة للمراد إذا كان مبتدأ أو مسبباً غير متراخ بشرط أن يكون فاعلها وفاعل المراد واحداً وكذلك الاختيار أو ما في حكمها إرادته مقارنة أول الجملة المرادة وإن تقدمت على آخرها كإرادة الخبر فإنها تقارن أول حروفه وهي قصد وإن لم تاقرن ما بعده من الحروف ويحتمل أنَّه أراد بما في حكمها مقارنة السبب، ويطابق هذا قول ابن متويه يجب في القصد أن يكون مقارناً للمراد المقصود أو لسببه.

قوله: (ومتى علق بالفاعل نحو: {إن سخط الله عليهم}). إلى آخره.

قال الفقيه حميد في العمدة: إذا علق السخط بالفاعل فقيل سخط الله على فلان فقيل المراد أحد أمرين إما كراهته لفعله وإما إرادة إيصال العقاب إليه.

وقيل: بل إذا علق بالفاعل فهو إرادة العقوبة وافهانة هذا من جهته تعالى وأما السخط من الواحد منا على غيره فهو كراهة النفع وإرادة الضرر وأما المعلق بالفعل فهو كراهته شاهداً وغائباً ولايطلق عليه تعالى أنَّه ساخط فيما لم يزل كما لايقال مريد فيما لم يزل.

وقال سليمان بن جرير: بل يوصف تعالى بأنه ساخط فيما لم يزل على من علم أنَّه سيعصي وبنى ذلك على مذهبه في أنَّه تعالى مريد فيما لم يزل.

قوله: (إلا وقد فعل واجباً أو ترك قبيحاً).

يقال: أما القطع بأنه لايكلف إلاَّ وقد فعل واجباً فغير ممكن، وأما تركه قبيحاً فهو وإن صح فليس يمنع من أن يكون تعالى كارهاً لجميع أفعاله لن ترك القبيح ليس عبارة عن فعل بل عن عدم فعله وانتفاء الإتيان به، والأولى أن يقال: لو كان ذلك معنى قولنا سخط الله على فلان للزم ألا يقال ذلك في الكفار الذين قد علمنا منهم الإتيان بشيء من الواجبات كاليهود ونوهم ومعلوم صحة إطلاقنا ذلك في حقهم.

قوله: (وكذلك المعاداة) إلى آخره.

(640/1)

يعني فإنها تصح أن تكون من باب إرادة المضار وأن تكون من قبيل كراهة المنافع. وقال ابن متويه: هي إرادة الذم والاستخفاف. وقال: لابد أن يكون ذلك مجازاً لن المفاعلة لابد أن تكون بين اثنين إلاَّ في مواضع كقاتله الله. وذكر الفقيه حميد أن المعاداة نقيض الموالاة، وأن المراد بقولنا أنَّه تعالى يوالي المؤمنين أنَّه يريد إعظامهم ، وبقولنا في العبد أنَّه يوالي الله تعالى أنَّه يريد عبادته وتعظيمه وكذلك إذا قيل: أنَّه موال لأولياء الله تعالى فالمراد به أنَّه مريد

لتعظيمهم.
قوله: (وفوران النفس).
يعني هيجانها وعليه قوله تعالى: {تكاد تميز من الغيظ) لما يوجد فيها من الاضطراب وبهذا يتبين الفرق بين الغضب والغيظ لن الغضب لايفيد شيئاً من ذلك ووجه آخر وهو أنَّه يصح أن يغتاظ من فعل نفسه ولايجوز أن يغضب من فعل نفسه.
فائدة
لايجوز وصفه تعالى بالنية لما تقدم ولا بالعزم لما تقدم أيضاً.
قيل: ولأن أصل العزم على شيء القطع على الشيء بعد الروية وهذا لايصح في حقه تعالى لأنَّه عالم لذاته وما ورد في الأثر من قوله صلى الله عليه وآله وسلم: > إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه). فالمراد بالعزائم الأفعال الَّتِي أوجبها بقول القائل عزمت عليك أي أوجبت ذكره الفقيه حميد في العمدة وقريباً منه ذكره ابن متويه.
ولايوصف تعالى بأنه بات. قيل: لأنَّه يفيد طرفاً من التردد والحمل على النفس بما يشق.
ولايوصف تعالى بأنه حاسد لن الحسد إرادة ما يزول به النعمة عن الغير على وجه يقبح مع سرور فلهذا لايكون إرادته تعالى لما تزول به النعمة عن أحد من عبيده حسد لأنَّه لايلحق بذلك سرور. وقلنا: على وجه يقبح. احترازاً من إرادتنا لما تزول به نعم الكفار.
ولايوصف تعالى بالغبطة لأنها اسم للإرادة الَّتِي تتعلق بأن تكون على ما عليه غيره من الحال من غير إرادة لزوال ذلك عن الغير وقد يستعمل الحسد في الغبطة تجوزاً.

قال ابن متويه: وتحمد الغبطة يذم الحسد.
تنبيه
فيما يلزم المكلف معرفته في هذا الباب. قيل: لايجب على الأعيان إلاَّ مجرد العلم بأنه تعالى مريد لئلا ينفى عنه ماعلم ضرورة من الدين وهو أنَّه تعالى مريد فقد وصف نفسه تعالى بذلك في صريح القرآن المجيد، وأما العلم بكيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفة ونحو ذلك ككون الإرادة لا في محل فمن فروض الكفايات وأما كونه تعالى لايريد القبيح ففرض عين لتوقف معرفة العدل عليه.
وإذ قد فرغنا من الكلام على مسائل الإثبات وأشرفنا على الكلام في مسائل النفي فينبغي البداية بمقدمتين قبل الكلام عليها:

المقدمة الأولى

في تعدادها وتعييناتها، أما تعدادها فهي ثماني وأما تعييناتها فهي أنَّه تعالى ليس بعاجز ولاجاهل ولاميت ولامعدوم ولامحتاج ولامشبه للمحدثات ولا مرئي ولا ثاني له، فأما الأربع الأول فقد تقررت بإثبات القادرية والعالمية والحيية والوجودية له تعالى وأنها واجبة في حقه فإنه يستحيل ثبوت أضدادها مع ثبوتها ووجوبها، وأما الأربع الأخر فهذا موضع الكلام عليها.

المقدمة الثانية

(642/1)

في ترتيب هذه الأربعة الَّتِي تحتاج إلى الكلام عليها ولاخلاف بين المتكلمين في تأخير مسألة نفي الثاني إذ هي كلام في أنَّه لاثاني له يشاركه في صفاته الإثباتية والنفيية، ومالم يعيها ويتكلم عليها لم يحسن منا الكلام الكلام على نفي المشاركة فيها إذ لايعلم نفيا لمشاركة في أمر إلاَّ بعد العلم به، وأما مسألة نفي الرؤية فيحسن تأخيرها عن الوليين لنها كلام في نفي صفة له تعالى مع غيره إذ مضمونها أنَّه تعالى لايرى وأن غيره لايراه بخلافهما فإنهما كلام في نفي صفة يختص نفيها بذاته تعالى ولأنا مالم نعلم أنَّه تعالى ليس بجسم ولاعرض لم يصح لنا دليل المقابلة لأنا نقول فيه أنَّه تعالى ليس بمقابل ولاحال في المقابل ولا في حكم المقابل ومالم يعلم أنَّه تعالى ليس بجسم ولا عرض لم يثبت لنا ذلك، وكذلك دليل الموانع لنا نقول فيه والموانع إنَّما تمنع من رؤية الأجسام والألوان فالله تعالى ليس بجسم ولا لون وذلك يترتب على مسألة نفي التشبيه وكذلك فالاستدلال عليها بالسمع لايصح إلاَّ مع ثبوت أنَّه تعالى ليس بجسم على الصحيح، وأنه لايجوز عليه الحاجة.

(643/1)

وأما مسألتا نفي الحاجة والتشبيه فقد وقع الخلاف فيهما فالذي ذكره القاضي والسيد الإمام وغيرهما وهو الذي بنى عليه المصنف أن مسألة نفي الحاجة أولى بالتقديم لنها مركبة من إثبات ونفي إذ أحد طرفيها أنَّه تعالى حي وهو إثبات فألحاقها بمسائل الإثبات أولى ولأنا لما نفينا في فصل الكيفية المؤثر في صفاته تعالى ألحقنا ذلك بنفي ما يجري مجرى المؤثر وهو داعي الحاجة والذي اختاره الشيخ أحمد بن الحسن وتلميذه الفقيه حميد تقديم مسألة نفي التشبيه لأن مسألة نفي الحاجة تنبني على مسألة نفي التجسيم حيث يستدل بدليل أبي هاشم

إذ يقال فيه: والزيادة والنقصان لايجوزان إلاَّ على الأجسام والله تعالى ليس بجسم ثُمَّ أن مسألة نفي التجسيم أهم لأنها نفي لصفات المحدثات عن ذات الله تعالى وبيان لعدم جوازها عليه فالاهتمام بها أولى من الاهتمام بما هو نفي للدواعي والصوارف الحاجية.

تنبيه

قد يجري في عبارات المتكلمين صفاته تعالى النفيية، وقد يقولون صفاته السلبية فقيل معناهما واحد وعلى هذا يصح الإتيان بأنهما سبب. وقيل: بل السلب لايستعمل إلاَّ في النفي بعد الثبوت إذا كان نفياً لصفة والنفي يشمل النفي الأصلي والفرعي، ويستعمل في نفي صفة عن ذات وفي نفي ذات عن ذات، وعلى هذا الأخير لايصح أن يقال في صفاته تعالى هذه الأربع ولا في غيرها من صفات النفي صفاته تعالى السلبية بل لايصح إلاَّ أن يقال صفاته تعالى النفيية.

القول في أن الله تعالى غني

قوله: (من استغنى بما في يده عما في أيدي الناس).

قد قيل في حده فيه عرف أهل النواحي والأزمنة فهو من ملك ما يسمى مالكه في عرف تلك الناحية وذلك الزمان غنياً ويختلف الحال فيه باعتبار الأمصار والأزمان.

قوله: (من ملك النصاب). هو من الذهب عشرون مثقالاً ومن الفضة مائتا درهم قفلة، ومن الجواهر وأموال التجارة ما قيمته ذلك، ومن الحب خمسة أوسق، ومن الإبل خمس، ومن البقر ثلاثون، ومن الغنم أربعون.

(644/1)

قوله: (قيل أو ما قيمته نصاب).

يعني من العروض إذا كان زائداً على ما يستثنى له فقول م بالله وهو الظاهر من المذهب أنَّه يصير بذلك غنياً فلا يجوز له أخذ الزكاة كما لايجوز لمن ملك النصاب وفيه خلاف.

قوله: (وقيل من ملك الكفاية). هذا قول الناصر وش والمرتضى وأبي طالب فإنهم جعلوا الغني من ملك ما يكفيه ويكفي من يمونه سنة.

قوله: (هو الحي الذي ليس بمحتاج).

اعلم أن هذه الحقيقة لاتثبت إلاَّ في حقه تعالى فأما من عداه من الأحياء فهم محتاجون إليه تعالى بل يحتاج بعضهم إلى بعض ولابد من اعتبار الطرفين في هذه الحقيقة كونه حياً إذ لو لم يكن حياً لم يوصف بالغنى كالجماد والأعراض وكونه غير محتاج إذ لو احتاج إلى شيء لم يكن

غنياً.

قوله: (والحاجة ضربان) إلى آخره.

الذي يعتبر من نفي الحاجة في الغنى الاصطلاحي هي حاجة الدواعي والصوارف، ذهب أبو علي إلى أن الغنا والحاجة معنيان، فقال له أصحابنا: لاطريق إلى ذلك، وإنَّما المرجع بالحاجة إلى الداعي الذي يدعو إلى جبل منفعة أو دفع مضرة أو أحدهما بدليل أنَّه لايجوز أن يقول قائل: أنا محتاج إلى هذا الشيء ويلس لي فيه نفع ولادفع ضرر ولست بمحتاج إليه كما لايصح أن يقول ذلك في داعي الحاجة والمرجع بالغنى إلى نفيها.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّه لاخلاف بين أهل الإسلام ومن أقر بالصانع في أنَّه تعالى غني إلاَّ فرقة من اليهود حكى الله تعالى عنهم نسبة الحاجة إليه حيث قال: {لقد كفر الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء}.

وقيل: إن القائلين بذلك لم يقولوه عن اعتقاد وإنَّما أوردوه على جهة الإلزام للرسول صلى الله عليه وآله وسلم والتهكم بما جاء به من قوله تعالى: {من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً} فلا خلاف في الحقيقة.

قوله: (احترازاً من إثابة أهل النار).

(645/1)

يعني فإن علمه تعالى بأن لهم في الإثابة نفعاً ودفع ضرر ليس بداعي حكمة إلى إثابتهم لأن الإثابة لهم قبيحة إذ فيها تعظيم من لايستحق التعظيم وهو قبيح وداعي الحكمة لايتعلق بما هو قبيح.

قوله: (إلا في اعتبار الحسن).

يعني فإنه علم الحي أو ظنه أو اعتقاده أن له في الفعل جلب منفعة أو دفع مضرة سواء كان ذلك الفعل حسناً أو قبيحاً وقد يقال فيه علم الحي بحياة إلى آخره، وكذلك في الصارف إذ لايجوزان على الحي لذاته.

قوله: (بالنفع ودفع الضرر).

واعلم أنَّه لابد من اشتراط الاستقبال في متعلق الداعيين والصارفين.

قوله: (هو اللذة والسرور).

أما اللذة فهي تنقسم إلى قسمين حادثة وباقية فالحادثة المعنى المذكور بمحل الحياة في محلها مع الشهوة كالحادثة عند حك الجرب وما يوجد عند الجماع، والباقية إدراك الشيء مع

الشهوة له كإدراك المشمومات والمطعومات المستطابة.

قيل: ومعنى كونها لذة باقية أنَّها ذات تدرك في غير محل الحياة مع الشهوة، وفيه نظر.

والأولى أن يقال: إنَّما سميت باقية لأنها عبارة عن الإدراك لذات تدرك في غير محل الحياة، والإدراك من الصفات المستمرة الباقية الَّتِي لايخرج عنها المتصف بها إلاَّ لخروجه عن مقتضيها أو شرط اقتضائه لها واللذة الحادثة عبارة عن المعنى المدرك في محل الحياة الذي هو من جنس الألم وهو غير باق، وقد ذهب أبو علي إلى أنَّها معنى زائد على إدراك الشيء مع الشهوة كقولنا في اللذة الحادثة وأما السرور فقد تقدم حده وهو علم الحي أو ظنه أو اعتقاده أن له في الفعل جلب منفعة أو دفع مضرة أو لمن يحب ويفترق هو وداعي الحاجة من وجهين:

أحدهما: أن السرور يتعلق بالماضي والمستقبل دون الداعي فلا يكون إلاَّ في المستقبل.

وثانيهما: أنَّه قد يكون لأمر يخصه ولأمر يتعلق بغيره ممَّن يحب وداعي الحاجة لايكون إلاَّ لأمر يختص بصاحبه. والغم عكس السرور في ذلك. هذا مذهب الجمهور.

(646/1)

وذهب أبو علي إلى أن الغم والسرور معنيان غير ما ذكروه من الاعتقادات والظنون. وقال ابن الملاحمي: السرورو ما يجده الإنسان من انبساط القلب والدم على وجه مخصوص. والغم: ما يجده من انحصار القلب وانقباض الدم الذي فيه. قال: وذلك يوجد من النف سحتى أنَّه يظهر انبساط الدم فيو جهه وسائر بدنه. ويقال: انشرح صدره. ويقال: الغم يميت النفس ويقصر القلب.

قوله: (أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما).

الذي يؤدي إليهما كأن يسلم إلى الغير دنانير أو غيرها مما يمكنه أن يحصل به شيئاً من الملاذ فإن ذلك يؤدي إلى سروره ولذته والذي يؤدي إلى أحدهما أن يدل الغير على كنز فإن نفس الدلالة يحصل له بها السرور في الحال، وأما اللذة فلا يؤدي إليها إلاَّ أخذه للكنز.

قوله: (من حيث أن النعمة منفعة مخصوصة).

يعني لنه يشترط فيها قصد صاحبها للإحسان وكونها حسنة وليس كذلك المنفعة فإنها منفعة سواء قصد بها الإحسان أم لا وسواء كانت حسنة أو قبيحة فكل نعمة منفعة وليس كل منفعة نعمة.

قوله: (في تعريف المضرة أو ما أدَّى إليهما أو إلى أحدهما).

الذي يؤدي إليهما كأن يشج الغير شجة يتولد منها الألم ويظن لأجلها ذهاب حياته والذي يؤدي إلى أحدهما كأن يخبر أحدنا الغير بموت صديقه أو ذهاب ماله.

قوله: (ويفارق النقمة والظلم مفارقة الأعم للأخص).

يعني فكل نقمة مضرة وكل ظلم مضرة وليس كل مضرة نقمة ولا كل مضرة ظلماً، وذلك لأن النقمة مضرة حسنة مستحقة والظلم مضرة قبيحة غير مستحقة ولاتكون النقمة إلاَّ كذلك ولا الظلم إلاَّ كذلك والمضرة من حيث كونها مضرة لايشترط فيها الاستحقاق ولاعدمه ولا الحسن ولا عدمه.

قوله: (ولكن إن قارنه شهوة سمي لذة وإن قارنه نفار سمي ألماً).

(647/1)

هذا مذهب الجمهور فجعل الألم واللذة جنساً واحداً من المعاني ولم يجعلوا أحدهما مضادا للآخر، قالوا: ولهذا فإن الجرب يلتذ بإدراك المعنى الحادث عند الحك ولو لم يكن به جرب لتألم به بعينه فجعلوا التألم به تارة لمقارنة النفرة والتلذذ به أخرى لمقارنة الشهوة.

قال ابن متويه: وقد حكي عن أبي القاسم خلافه فأما اللذة الباقية والألم الباقي كالألم الحاصل عند إدراك الصبر فالمرجع بذلك إلى الإدراك مع الشهوة أو النفرة دون معنى حادث.

قوله: (فبهذا التدريج صارت الحاجة ملازمة للشهوة والنفار).

الموجود في النسخة الَّتِي بخط المصنف: فبهذا التدريج صارت الحياة ملازمة للشهوة والنفار. ولكن الأقرب أن ذلك من سهو القلم فالمعنى لايستقيم إلاَّ على حذف لفظ الحياة وأن يجعل مكانه لفظ الحاجة.

قوله: (من حيث يزداد جسم أحدنا بتناول ما يشتهيه وينقص بتناول ما ينفر عنه).

لهذه الدلالة تتمة وهي أن يقال وإذا كانت الشهوة والنفار تلازمهما الزيادة والنقصان ولايجوزان إلاَّ على الأجسام إذ المرجع بالزيادة إلى انضمام بعض الأجزاء المتحيزة إلى بعض، والمرجع بالنقصان إلى افتراق بعض الأجزاء المتحيزة من بعض وقد ثبت أنَّه تعالى ليس بجسم ثبت أنَّه لايجوز أن يشتهي وينفر.

قوله: (واعترض) إلى آخره.

هذا الاعتراض أورده الشيخ أبو إسحاق وتحقيقه أنَّه لايصح كون الشهوة مؤثرة في زيادة الجسم إذ ليست من الأسباب المولدة ولا المتحيزات مما يتولد عن غيرها فلا يصح أن يولد الشهوة تلك الأجزاء ولا أن تولد اجتماعاً ولا تأليفاً، وكذلك فالنفرة لايصح أن تولد افتراق

الجواهر ولا أن توجب عدمها فحينئذ علمنا أن تلك الزيادة والنقصان من جهة الله تعالى أجرى العادة بذلك فلو قدرنا أن الله تعالى مشته ونافر لم يمتنع ألا يثبت ما مجراه العادة في حقه فلا تزداد ذاته ولاتنقص بإدراك ما يشتهيه أو ينفر عنه لاسيما وذلك لايصح عليه بل هو مستحيل في حقه تعالى.

(648/1)

قوله: (وأيضاً فقد يكون الأمر بالعكس مما ذكره).

هذا اعتراض آخر ورد على طريقة أبي هاشم في جعله الشهوة ملازمة للزيادة والنفرة ملازمة للنقصان.

وتحقيقه: أن أحدنا قد يدرك ما يشتهيه فينقص جسمه كالطعين والجبن والجماع وقد يدرك ما ينفر عنه فيزداد جسمه كازدياد شرب الأدوية الكريهة شديدة المرارة.

وأجيب عنه: بأن الشهوة لهذه الأمور المذكورة تتعلق بالبعض من الطين أو الجبن مثلاً وهو المتلذذ به ولو أدركه منفرداً لحصلت الزيادة لكن اختلط به غيره مما انفرد لنفر عنه فوقع النقصان بإدراكه وهذا معنى قولهم أن شهوة الطين والجبن شهوة كاذبة إلاَّ أن في هذا الجواب تحكماً لم يدل عليه دليل، وأما الأدوية فإنما تقع الزيادة بانتوال الأطعمة عقيب شربها ولهذا لو استمر عليها لأهلكته.

واعلم أن هذا السؤال الخير إنَّما يرد على عبارة الشيخ أبي هاشم وتحريره لأنَّه خص الشهوة بالزيادة والنفرة بالنقصان فأما على غير ذلك التحرير فهو غير وارد كأن يقال: الشهوة والنفرة تلازمهما الزيادة والنقصان وسواء كانت الزيادة لأجل الشهوة أو لأجل النفار وسواء كان النقصان لأجل النفرة أو الشهوة.

قوله: (لذاته أو لما هو عليه في ذاته).

يعني إما أن يكون كونه مشتهياً صفة ذاتية يستحقها لذاته أو صفة مقتضاة عن صفته الذاتية فيستحقها لما هو عليه في ذاته.

قوله: (والأول باطل). يعني وهو أن يستحقها لذاته أو لما هو عليه في ذاته وجعل ما يدل على بطلانهما واحداً لأنَّه لافرق بين الصفة الذاتية ههنا وبين ما هو مقتضى عنها في عدم الاختصاص ببعض المتعلقات دون بعض كما في عالميته تعالى.

قوله: (وإلى أن يوجد أكثر مما أوجد وأكثر).

تجنب المصنف رحمه الله عبارة السيد الإمام فإنه عليه السلام قال: وإن يريد في ذلك إلى ما

لايتناهى لأنَّه يرد عليها أن إيجاد ما لانهاية له محال، وإيجاد المحال لايصح وإن توفرت الدواعي إليه.

قوله: (لايتعدى الحدوث وتوابعه).

(649/1)

يعني لايتعدى تأثيره إحداث الذات وإخراجها من العدم إلى الوجود وتوابع الحدوث وهي الوجوه الَّتِي يقع عليها الفعل ككون الكلام أمراً أو خبراً أو كون الفعل طاعة أو معصية.

إذا تقرر هذا فالباري تعالى ليس له حالة حدوث تعالى عن ذلك، ثُمَّ أن ذلك الفاعل لايصح أن يكون غيره تعالى لأنَّه إن جعل قديماً فلا قديم معه تعالى، وإن كان محدثاً فالمحدثات قادرة بقدرة فلا يصح تأثيرها في الشهوة، إذ لو صح لأثر أحدنا في شهوة لنفسه أو لغيره وهو محال ثُمَّ كيف يؤثر أثراً فيما لايماسه.

قوله: (لزم ما تقدم في كونه مشتهياً لذاته).

يعني وهو أن يشتهي جميع المشتهيات فيوجد أكثر مما أوجد وقبل الوقت الذي أوجد فيه إذ لا اختصاص للشهوة القديمة والمعدومة في ذلك وبالجملة فما تقدم في إبطال المعاني القديمة حاصل هنا، وأما الشهوة المعدومة فلا اختصاص لها بشمته دون مشته.

قوله: (لزم ذلك أيضاً).

يقال: بل لايلزم إذ كل شهوة محدثة تختص بجنس واحد ولا تتعداه، وما أنكرت أنَّه لم يحدثها قبل الوقت الذي أوجد فيه المشتهيات ولا أوجد شهوة لأكثر ما أوجده من المشتهيات.

قوله: (وهو أن يكون ملجئ إلى غيجاد الشهوات على الحد الذي يكون ملجئ إلى إيجاد المشتهيات).

يعني فيوجد من الشهوات أكثر مما أوجد وقبل الوقت الذي يقدر إيجاده لها فيه وقبل، وفيه سؤال وهو أن يقال: إنَّه لايكون ملجئ إلاَّ حيث يكون محتجاً ولايكون محتاجاً إلاَّ حيث يكون مشتهياً لأن حاجته إلى المشتهيات فرع على التلذذ بها والتلذذ فرع على الشهوة وثبوتها له ولم يثبت تعداد لايثبت إلاَّ بأن يحدثها لنفسه فكيف قلتم يكون ملجئ إلى خلق الشهوات؟

(650/1)

والجواب: أن ذلك لازم من حيث أنَّها لو جازت عليه تعالى فهو يعلم حالته الَّتِي يكون عليها لو فعل الشهوة لنفسه والمشتهيات وما يثبت له بذلك من اللذة والسرور لأنَّه عالم لذاته فيكون ذلك داعياً له إلى إيجاد الشهوة والمشتهى والداعي إذا كان داعي حاجة فهو كاف في الإلجاء.

قوله: (لجازت عليه الشهوة المحدثة).

يعني لما ثبت وتقرر من أن كل ذات صحت عليها صفة ثابتة لمعنى محدث أنَّه يصح عليها ضدها إذا كان لها ضد.

تنبيه

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أن الله تعالى غني لاتجوز عليه الحاجة في شيء أصلاً لا في الدنيا ولا في الآخرة وأنه غني فيما لم يزل وفيما لايزال ولايجوز عليه الحاجة في حال من الأحوال.

القول في أن الله تعالى ليس بجسم ولا عرض ولايجوز عليه ما يجوز عليهما من التحيز والحلول والتنقل في الأمكنة والجهات ونحو ذلك من توابعهما

قوله: (سبيكة ملقاة).

أرادوا أنَّه لاخرق فيه ولاتشريح أعضاء وإنَّما هو جسم مصمت.

قوله: (وحكي عن بعض الحنابلة القول بالتجسيم).

ينسب مثل ذلك إلى الفقيه المحدث إمام الحنابلة أحمد بن محمد بن حنبل ومن أصحابه من أنكر أن يكون ذلك مذهباً له وهو اللائق بحلمه وعبادته وزهده وما كان عليه من محامد الأوصاف.

قوله: (وعليه جل أهل الحشو).

إنَّما نسبوا إلى الحشو لأنهم ينقلون الأحاديث المكتذبة في الأخبار النبوية ويروونها ويحتجون بها على ما يذهبون إليه حدث مذهبهم في زمان بني أمية.

قوله: (لاشتراكها في أخص أوصافها وهو التحيز).

يقال: إن التحيز صفة مقتضاة فكيف جعلت تماثل الأجسام لأجلها والتماثل من أحكام الصفة الذاتية. والجواب: أنَّه أراد من حيث أنَّها كاشفة بمجردها عن الصفة الذاتية ويدل الاشتراك فيها على الاشتراك في الصفة الذاتية.

قوله: (ولالتباسها على المدرك).

يعني عند اتفاقها في قدرها ولونها وصورتها فإن الواحد منا إذا رأى جسمين هكذا ثُمَّ غاب عنهما ثُمَّ أدركهما ثانياً فإنه يعرض له اللبس فيما بينهما، وهذا عند أصحابنا من الطرق الدالة على تماثل الذاتين وهو أن تلتبسا على المدرك لأنهما يدركان على صفة الخاصة والتباسهما لايكون إلاَّ لاشتراكهما فيها وباشتراكهما فيها يكون التماثل.

قوله: (مع العلم بتغايرهما).

يحترز عن نحو الكون ومحله مما عرض اللبس فيه لأجل الحلول وعن نحو الخضاب والشعر مما عرض اللبس فيه لجل المجاورة فإنه لم يثبت العلم لمن التبس على ذلك بالتغاير فلا يدل على التماثل.

قوله: (ويستحيل شرط الاقتضاء على الإطلاق).

قد تقدم ذكر المراد من الحتراز به فيما مضى.

قوله: (وأيضاً فلا بد أن يكون ذلك الشرط) إلى آخره.

يعني لعدم تعقل اشتراط سوى تلك الصفات الأربع الَّتِي هي القادرية والعالمية والحيية والوجودية.

قوله: (وكلها قد استحققنا قبيلها).

يعني فقد حصل الشرط فكان يلزم حصول المشروط.

قوله: (فيؤدي إلى التمانع).

يعني بين الأجزاء الَّتِي قد لزم كون كل واحد منها قادراً عالماً بأن يريد أحدها شيئاً ويكرهه الآخر.

قوله: (لتأدية ذلك إلى أن يكون محدثاً).

يعني من حيث أنَّه لايجعل الذات على صفة ألا تحدث تلك الذات على ما تقدم.

قوله: (فهو متناهي المقدار في المساحة).

المساحة الذرعة، نقول: مسح الأرض مساحة. أي ذرعها. قال العصيفري: المساحة هي معرفة الأشكال الممسوحات كالكيل للمكيلات والوزن للموزونات والذرع للمطولات.

قوله: (والعدد).

يعني فيصح حصر أجزائه بالعدد وهذا خلاف ما عليه النظام فإنه يذهب إلى أنَّه لاشيء من الأجسام تنحصر أجزاؤه ولاينتهي عددها.

قوله: (وكل متناه فهو محدث).

يعني من حيث أنَّه يجوز دخول الزيادة والنقص فيه بلا محالة ولو كان قديماً لم يجز تغيره ولازيادته ولانقصانه فإن لواحق الحدوث مما لايصح إلاَّ في المحدثات.

قوله: (دليل كل جسم مركب وكل مركب يجوز عليه التفريق) إلى آخره.

قد يورد هذا الدليل على وجه آخر وهو أن يقال: لو كان تعالى جسماً لكان مركباً لأن المعقول من الجسم هو الطويل العريض العميق، وذلك مركب بلا محالة ولو كان مركباً لكان وجوده متوقفاً على وجود كل واحد من مفرداته لأن حقيقة المركب هو الذي يلتئم من مجموع أجزاء فحصول مركب من دون مفرداته محال، وما كان كذلك كان ممكناً لذاته لأنا لانعني بالممكن إلاَّ ما كان محتاجاً إلى غيره ولولا ذلك الغير لم يكن موجوداً وهذا حاصل في المركب مع مفرداته فإنه لايمكن وجود المركب من دونها.

وهو تعالى يستحيل أن يكون ممكناً لذاته لما تقدم من أنَّه واجب الوجود، وما كان واجب الوجود استحال أن يكون ممكن الوجود لأن فيه الجمع بين النقيضين. ذكره الإمام يحيى في التمهيد.

قوله: (لكان كائناً فيما لم يزل).

يعني إذ لايصح تعليلها بالكون فتكون معنوية لما تقدم من أن الأكوان محدثة والفاعل لايصح تأثيره في صفة لذات إلاَّ إذا كان قادراً عليها، وإذا لم تكن معنوية ولا بالفاعل كانت واجبة إما ذاتية أو مقتضاة إذ الصفة إما جائزة فتكون معنوية أو بالفاعل أو واجبة فتكون ذاتية أو مقتضاة.

قوله: (فيشاركه فيها جميع الأجسام).

أي في وجوبها وكيفية استحقاقها وقد ثبت أنَّها في حق الأجسام معنوية جائزة.

قوله: (ألا ترى أنَّه يجب له).

أي لجنس الجسم لما كانت الأجسام متماثلة.

قوله: (ويجوز عليه التنقل في كل حال).

إنَّما كان هذا الجواز راجعاً إلى الذات لأنَّه من أحكام الصفة المقتضاة الَّتِي هي التحيز عن الصفة الذاتية الَّتِي هي الجوهرية.

قوله: (ويستحيل عليه الكون في جهتين في وقت واحد).

فيه نظر لن هذه الاستحالة ليست براجعة إلى الذات وإنَّما هي راجعة إلى تضاد الكونين وتنافيهما.

قوله: (وصحة الموت عند حصول الحياة).

(653/1)

فيه نظر لأن الموت ليس بمعنى على الصَّحيح الذي اختاره اللهم إلاَّ أن يكون قصد به زوال الحياة وفيه أيضاً نظر لن الصحة لاتضاف إلى أمر نفيي، فكان الأولى أن يقول: وصحة القدرة عند حصول الحياة.

قوله: (إنما يفعل الفعل مباشراً أو متعدياً).

ينبغي الكلام في حقيقة المباشرة والتعدي والاختراع أيضاً فإن هذه هي الوجوه الَّتِي يحدث الفعل عليها أما المباشرة فهي عند المتقدمين إيجاد الفعل بالقدرة في محلها ابتداء والمباشر ما وجد بالقدرة في محلها ابتداء وعند المتأخرين أنَّها إيجاد الفعل بالقدرة في محلها مطلقاً سواء كان ابتداء أو توليداً والمباشر ما وجد بالقدرة في محلها كذلك فعلى كلام المتأخرين يكون العلم المتولد عن النظر مباشراً وإيجاده كذلك مباشرة. وعلى كلام المتقدمين ليس كذلك.

واصطلاح المتأخرين هو المطابق للغة، وأما التعدي فهم متفقون على أنَّه إيجاد الفعل بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها، وأن المتعدي هو الفعل الموجود بالقدرة في غير محلها بواسطة فعل في محلها فعلى كلام المتقدمين يكون في أفعالنا ما ليس بمباشر ولامتعد وهي المتولدات الحاصلة في محل القدرة وعلى كلام المتأخرين لاتخلو أفعالنا عن أحد هذين القسمين وعلى التفسيرين جميعاً لاشيء من أفعاله تعالى بمباشر ولامتعد.

وأما الاختراع فهو إيجاد الفعل لا في محل القدرة ولا بواسطة فعل فيه والمخترع الفعل الموجود إلى آخره، هكذا أطلق المتأخرون وأما المتقدمون فيشرطون في الفعل المخترع أن يكون مبتدأ فعلى كلامهم يكون في أفعاله تعالى ما ليس بمخترع.

قوله: (لتأديته إلى تداخل المتحيزات أو حلول المتحيز).

(654/1)

كان الأولى أن لاأتي بأو للتخيير فإنه يلزم الأمران جميعاً وذلك لأن المباشرة هي إيجاد الفعل بالقدرة في محلها فإذا وجد الجسم كذلك لزم أن يكون حالاً في محلها لأن ذلك معنى المباشرة وفي ذلك لزوم تداخلها بأن يوجد الجزءان في وجهة واحدة لايتسع إلاَّ لأحدهما ومعلوم بالضرورة استحالته.

قوله: (لايتعدى إلى الغير إلاَّ بالاعتماد) .

الوجه في ذلك ما علمناه بالاستقراء والتتبع من وقوف الفعل المتعدي على الاعتماد ثبوتاً

وانتفاء، بحيث لايمكن خلاف ذلك.

قوله: (وإلا وجب مثله في الاعتماد الذي يفعله).

يعني لما تقرر من أن السبب يولد في كل موضع ومن كل فاعل إذ توليده لما هو عليه في ذاته وذلك ثابت أينما ثبت.

قوله: (إلا أن يقال الجهات مشعر له).

يعني فلو ثبت ذلك على ما ادعاه أبو القاسم لكان مانعاً وإن كان أبو القاسم يقول بانقباض الهوى وانبساطه لئلا يلزمه تعذر التصرف إلاَّ أن هذا لايتأتى له مع قوله بأنه ممتلئ جواهر.

قوله: (ولما تقدم) يعني في الدليل المتقدم حيث قال كل عاقل يعلم ضرورة أن الجسم لايفعل إلاَّ في محل قدرته أو بواسطة فعل في محلها.

قوله: (إذ لو كان قادراً لذاته).

أي الباري مع كونه جسماً تعالى عن ذلك، وقد هب النظام إلى أن الواحد منا قادر لذاته وهو باطل لما ذكره، ولأنها لو كانت ذاتية لما تفاضل القادرون في المقدورات ولصح أن يمانع الضعيف أبلغ الأقوياء، ولما تماثلت الأجسام القادرة وغير القادرة لافتراقها في صفة ذاتية وكان يلزم رجوعها إلى الأجزاء والأفراد، فيكون الواحد منا بمنزلة قادرين ضم بعضهم إلى بعض، فلا يصدر الفعل منه بداع واحد، وبمثل هذا يبطل أن يكون كونه قادراً صفة مقتضاة، وما أبطل أن يكون الجسم /340/ كائناً بالفاعل أبطل أن يكون قادراً بالفاعل أيضاً.

(655/1)

واعلم أن كلام المصنف في هذا الدليل الذي هو قوله: (دليل لو كان جسماً لكان قادراً بقدرة) إلى آخره. منضرب جداً لأنه قال في أوله بقدرة ثم احتج على لزوم ذلك بأن مقدورات القدر منحصرة متجانسة، ومعنى كونها منحصرة أنها مقصورة على الأجناس العشرة كما ذكره من بعد فكأنه قال: لو صح منه فعل الأجسام لصح منا لأنا مثله في كوننا قادرين بقدرة ومن لازم ذلك عدم صحة فعل الأجسام وفي هذا غاية الانضراب، ثم قال: فلو كان تعالى قادراً بقدرة لوجب انحصار مقدورها وتجانسه فأول الدليل حاصله لزوم أن نكون قادرين على فعل الأجسام ثم خرج إلى دليل آخر وهو لزوم ألا يقدر الباري تعالى على الأجسام ولا على غير المقدورات العشرة.

وساق كلامه على هذا إلى آخر الدليل ثم قوله في قدرة الباري تعالى لوجب انحصار مقدورها وتجانسه غير مستقيم لأنه لامعنى لقوله: وتجانسه. ولا طائل تحته لأن التجانس إنما يذكر في

مقدور القدر على الجملة لا في قدرة واحدة.

ثم قوله: (فهذه ثلاثة أصول) فذكر الأصلين الأولين وهو أن مقدورات القدر منحصرة متجانسة وأن علة الانحصار والتجانس كونها قدراً وأهمل الأصل الثالث فلم يذكره وهو أنه تعالى إذا كان قادراً بقدرة وجب انحصار مقدوره وتجانسه.

إذا عرفت هذا تبين لك أن هذا الدليل راجع إلى دليلين أحدهما وهو الذي بنى عليه الكلام في أول الأمر أن يقال لو كان تعالى جسماً لكان قادراً بقدرة لما تقرر من أن الجسم لايكون قادراً إلا بقدرة، وإذا كان قادراً بقدرة مع أنه قد تقرر صدور الأجسام منه وفعله لها وجب أن نكون قادرين عليها لما تقرر من أن مقدورات القدر متجانسة فلا قدرة يصح أن يفعل بها جنس إلا ويصح بسائر القدر، وإذا كنا قد علمنا عدم قدرتنا على الأجسام عرفنا أنه تعالى غير قادر بقدرة وفي ذلك كونه غير جسم.

وثانيهما: وهو الذي بنى عليه آخر الأمر أن يقال لو كان تعالى جسماً لكان قادراً بقدرة لما تقرر من أن الجسم لايكون قادراً إلا بقدرة ولو كان قادراً بقدرة وجب انحصار مقدوراته في الجنس والعدد كما وجب ذلك في قدرنا إذ مقدورات القدر منحصرة متجانسة وإنما انحصرت مقدوراتها وتجانست لكونها قدراً، فإذا شاركت قدرته تعالى قدرنا في كونها قدرة وجب أن يشاركها في انحصار المقدور وتجانسه لأن الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم، وههنا أصل وهي قدرنا وفرع وهو قدرة الباري تعالى وعلة وهي كونها قدراً وحكم وهو انحصار المقدور وتجانسه، فتقرر أنه تعالى لو كان قادراً بقدرة لوجب انحصار مقدوراته ومجانستها لمقدوراتنا. ثم يأتي بالاحتجاج على الأصول الثلاثة ثم يقول: (وإذا قد تقرر عدم انحصار مقدوراته تعالى وعدم مجانستها لمقدوراتنا) ...... غير قادر بقدرة وإذا لم يكن قادراً بقدرة لم يكن جسماً إذ الجسم لايكون إلا قادراً بقدرة.

قوله: (وذلك معلوم من حالها).

يعني تعذر أن يفعل بها غير الأجناس العشرة بالأدلة المقررة في مواضعها من اللطيف وإن كان البغداديون قد جعلوا من مقدوراتها اللون والشهوة والحرارة فكلامهم ظاهر البطلان.

قوله: (وذلك ظاهر).

بيانه أنه يستحيل في بعض القادرين منا أن يصح منه فعل الكون دون الاعتماد أو فعل الكون يمنة دون يسرة وكذلك يستحيل أن يصح منه فعل الإرادة دون الاعتقاد أو الظن فلو لم تكن

القدرة قدرة على سائر الأجناس التي يصح فعلها بالقدر وكان لكل جنس من هذه الأجناس قدرة تخصها لجاز حصول قدرة بعض الأجناس دون بعض فيتأتى من أحدنا فعل الاعتماد دون الكون ونحو ذلك، ومعلوم خلافه.

قوله: (وإنما يشتبه الحال) إلى آخره.

(657/1)

اعلم أن الجمهور لما ذهبوا إلى تجانس مقدورات المقدر لم يجدوا بداً من القول بأن قدر الجوارح قدر على أفعال القلوب /341/ الخمسة ومتعلقة بها وإن لم يصح وجود تلك الأفعال في محال تلك القدر إلا على بعض الوجوه وذلك بأن يبني بنية مخصوصة ومن القول بأن قدر القلوب قدر على أفعال الجوارح، ويصح فعلها بها، وقد خالف في ذلك الشيخ أبو علي قال: لأن القدرة إنما تكون قدرة على ما يصح وجوده في محلها، وأفعال القلوب لايصح وجودها في محال قدر الجوارح، فكيف تكون قدراً عليها وهذا يوجب عليه ألا يمنع من كون قدر القلوب قدراً على أفعال الجوارح لصحة وجود الأكوان والاعتمادات وسائرها في محالها فيقال كذلك فالجارحة التي هي اليد ونحوها لو بناها الله تعالى القلب لصح وجود أفعال القلب فيها لما فيها من القدر فإن منع من ذلك قيل له: فقد أبطلت كلامك من أن القدرة قدرة على ما يصح وجوده في محلها.

قوله: (بأن يدخل الله تعالى أجزاء الجوارح في تضاعيف أجزاء القلب أو العكس).

فيه سؤال وهو أن يقال: إن الله تعالى حال تفريقه لأجزاء الجارحة وأفراد كل جزء وحده تعدم القدرة التي فيها، وأنت في بيان أن ذلك الجزء إذا أدخله الله تعالى بين أجزاء القلب صح فعل الاعتقاد ونحوه بتلك القدرة التي فيه، وفي تصحيح ما ذكرته صعوبة.

والجواب: أنها وإن زالت في حال التفريق فإن الله إذا أوصل ذلك الجزء إلى مستقره من القلب صح منه إعادة تلك القدرة بعينها فيه إذ هي باقية مبتدأة فيصح إعادتها وحينئذ لابد من القول بصحة إيجاد العلم وغيره من أفعال القلب بها وإلا أدى إلى أن يصح فعله ببعض قدر القلب دون بعض إذ قد صارت من قدر القلب فإنا لانعني بقدر القلب إلا ما كان موجوداً فيه.

فإن قيل: إذا كانت قدر القلب قدراً على أفعال الجوارح والعكس فهلا صح منا إيجاد حركة مبتدأ في القلب بما فيه من القدر إذ هي مما يصح وجوده فيه؟

(658/1)

قلنا: المانع من ذلك اتصاله بما لايصح بحركة من دونه فلو انفصل لصح ذلك.
واعلم أن أبا هاشم قد نقل عنه مثل قول أبي علي والظاهر عنه مذهب الجمهور في أن قدر القلب قدر على أفعال الجوارح والعكس ولكنه يخالفهم في التسمية فمنع أن يسمى بذلك، قال: فلا يقال قدر على أفعال الجوارح في قدر القلب، ولا قدر على أفعال القلوب في قدر الجوارح، وجعلها كالقدر المعدومة فإنها وإن كانت قدراً على أشياء عند وجودها فلا يقال في حال عدمها أنها قدر عليها لما كان لايصح وجوداه بها في تلك الحال فكذلك ههنا.
وقال سائر الشيوخ: بل تسمى بذلك وتكون كقدرة الممنوع فإنها توصف بأنها قدرة على الفعل الذي منع منه وإن لم يصح منه فعله بها في تلك الحال لما كانت متعلقة به فكذلك ههنا فإن قدر الجوارح متعلقة بأفعال القلوب، وإنما لم يصح فعلها بها لمانع وهو فقد ما يحتاج إليه ذلك الفعل من التنبه، وأما القدرة المعدومة فهي غير متعلقة فلا يقاس عليها ما هو متعلق.
قوله: (فلأن هذا الحكم يدور مع كونها قدراً) إلى آخره.
أما أنه يثبت بثبات كونها قدراً فلما تقدم، وأما أنه يزول بزوال كونها قدراً فذلك ظاهر فإن الشهوات لما فقد فيها ذلك لم يصح تجانس متعلقاتها بل ما يتعلق بالحلاوة لايصح تعلقه بالحموضة وكذلك النفرات، وأما فقد ما هو أولى بتعليق الحكم فلأنه لو كان ثم أمر غير كونها قدراً لصح ألا يقع انحصار ولاتجانس فيها لزوال ذلك الأمر وعدم حصوله ارتفقع ذلك في غيرها من المتعلقات لحصوله فيها ومعلوم خلافه /342/.
قوله: (على أصلكم في اختلاف القدر).
يعني فإذا كانت مختلفة كان الحكم الصادر عن إحداها مخالفاً لما يصدر عن الأخرى ولاتتماثل الأحكام التي هي الصحح إلا بالنسبة إلى مقدور واحد وأنتم لاتجيزون ذلك.
قوله: (فلا يتوجه إليه هذا).
يعني لأنه يجعل صحة الفعل الصادرة عن قدر كثيرة أحكاماً متماثلة لاتحاد ما هي تتعلق به.
قوله: (إلا أن نسبته إلى الذوات نسبة واحدة).

يعني فكما تضاف صحة العلم إلى هذه الذات التي يصح كونها معلومة فيقال يصح العلم بها يضاف إلى كل ذات غيرها وينسب إليها.
قوله: (وكذلك نسبة صحة الفعل إلى جميع الأجناس نسبة واحدة).
يعني فكل صحة صادرة عن كل قدرة شاملة للأجناس العشرة وإن لم يشمل كل عين منها.

قوله: (لأنا إنما نعلل التجانس والانحصار).
يعني وهو نسبة صحة الفعل فكل قدرة إلى كل حدس واستواء القدر في ذلك لا استواؤها في صحة فعل كل عين بها.
قوله: (وإن اختلفت نسبتها إلى الأعيان).
يعني فهذه القدرة يصح بها فعل هذه العين من المقدورات دون غيرها وهذه القدرة يصح بها فعل العين الأخرى دون هذه العين وغيرها.
قوله: (ويمكن أن يجاب) إلى آخره.
تلخيص الجواب أنا لم نعلل تعذر فعل الجسم ونحوه بالقدر بصحة فعل المقدورات العشرة بها وإنما عللنا تعذر فعل الجسم بها بكونها قدراً فتعذر فعله بها لهذا الوجه، ثم استدللنا بصحة فعل الأجناس العشرة بها وتجانس مقدوراتها جميعاً لكونها قدراً على صحة التعليل ودليل صحة العلة وهو ههنا صحة أن يفعل بكل واحدة من القدر سائر الأجناس العشرة غير العلة التي هنا كونها قدراً.
قوله: (فما أجاب به فهو جوابنا).
يعني فإنه لايمكنه أن يجيب إلا بأنه لو صح ذلك وهو فعل الجسم منه لصحة البنية واعتدالها لصح منا لصحة بنانا واعتدالها، فإذا قيل له: ولم وجب ذلك؟ لم يكن له بد من أن يقول: لأن ما صح ببعض البنا الصحيحة صح ببعضها الآخر، دليله ما نحن عليه وترتب الدليل على نحو ما رتبناه فكذلك نقول، ولو صح منه فعل الجسم ونحوه بقدرة هي معنى عندنا لصح منا بذلك المعنى أيضاً.
قوله: (وقوله إن إثبات ذلك).
أي إثبات الصحة والاعتدال في حقه تعالى.
قوله: (فلايكون لأبي الحسين) إلى آخره.

(660/1)

يقال: الاعتراضان مضافان إلى ابن الملاحمي، وعجل الرد متوجهاً إليه فما سبب ذكر أبي الحسين؟ والجواب: أن السبب في ذلك أن أبا الحسين هو المورد للاعتراض الثاني على ما ذكره بعض أصحابنا وهو القائل أن إثبات ذلك إثبات ما لاطريق إليه، والضمير في قول المصنف وقوله عائد إليه.
قوله: (نحو قوله تعالى: {قل هو الله أحد}).

وجه الاستدلال بهذه الآية أنه تعالى لو كان جسماً لم يكن واحداً لمماثلة الأجسام له وهذا مأخذ حسن وجعل جار الله نفي التشبيه في هذه السورة الكريمة المحتوية على الإشارة إلى علوم التوحيد مأخوذاً من قوله تعالى: {لم يلد} فإن المراد به نفي التشبيه والمجانسة.

قوله: (على من يقر بالسمع).

يعني بأنه دليل موصل إلى العلم خاصة من يقر بأنه دليل في هذه المسألة كما يضهب إليه مخالفونا.

قوله: (فالحق أنه لايصح).

نبه على الخلاف الواقع في صحة الاستدلال على هذه المسألة بالسمع كما هو مذهب الشيخ الحسن وصاحب الجوهرة فإنهما أجازا ذلك ولعل حجتهما على ذلك أنا نعلم كونه تعالى غنياً وهي الصفة التي تقف صحة السمع عليها بدليل /343/ أبي إسحاق وهو لايتوقف على نفي التشبيه وإنما الذي يتوقف على نفيه دليل أبي هاشم وكذلك فقد ثبت لنا أنه عالم لذاته وإن لم يعلم نفي التشبيه وإذا كان كذلك فقد أمكن العلم بالعل الذي تتوقف صحة السمع على العلم به من دون العلم بنفي التشبيه فصح الاحتجاج بالسمع عليه لكنه يقال مع تحرير الجسمية لايتقرر أنه تعالى عالم لذاته إذ لايصح في الجسم أن تكون عالميته لذاته.

قوله: (لاختلاف الفائدة كما تقدم).

(661/1)

يعني أن فائدة قولنا شيء ما يصح العلم به والخبر عنه، وفائدة قولنا جسم أنه طويل عريض عميق، فإذا قلنا أنه تعالى شيء فالمراد أنه يصح العلم به والخبر عنه، وإذا قلنا لا كالأشياء فمرادنا أنه لايشبه سائر الأشياء والذوات المحدثة، وإذا قلنا جسم فقد أفاد أنه طويل عريض عميق، وإذا قلنا لا كالأجسام نفينا بذلك الطول والعرض والعمق عنه فيكون في ذلك محض المناقضة.

فصل في شبه المجسمة

قوله: (هذا اعتماد على الوجود).

أي على ما وجدتموه من غير علة جامعة فأما مع حصول العلة فلا بأس بالقياس .... عليه أضداد هذه الصفات وزوالها، أراد بالأضداد حيث يكون لها ضد كالجهل وبزوالها انتفاؤها، وهو يشمل ما له ضد وما لا ضد له.

واعلم أن التحقيق في الجواب عن هذه الشبهة أن القادر العالم في الشاهد إنما وجب أن

يكون جسماً لأنه قادر بقدرة وعالم بعلم وحي بحياة وهذه المعاني لاتوجد إلا في محل مبني بنية مخصوصة والله تعالى يستحقاه لذاته فلا يقتصر في ثبوتها له إلى أن يكون محلاً لما يؤثر فيها.

قوله: (معنى قولهم لايعقل أنه لم يوجد له نظير).

قد قيل: إن مرادهم بقولهم أنه لايعقل أي لايتوهم فإنا لانتوهم إلا الجسم والعرض فيقال لهم على هذا المعنى الوهم لايعتد به.

قال أبو الحسين: قد يتوهم الجمع بين الضدين، والعقل يحيل ذلك. وحكي عن الغزالي أنه قال: قد يتوهم أن المعاني الحالة في المحل كالمتراكبة فنتوهم الحياة والقدرة في محل فوقها والعلم فوق القدرة وأنها كذلك طباقاً والعقل يحيل ذلك، ثم يقال لهم: هل تريدون أنكم لم تعقلوا سوى ذلك فهو لايمنع من أن يعقله غيركم إذ الذي منعكم عن تعقله وهم أو اعتقاد غير مطابق، وإن أردتم أنه لم يعقله العقلاء كافة فخطأ منكم بل قد عقلوا خلاف ما ذكرتم وأنه تعالى ذات غير ذات الجسم وذات العرض.

قوله: (ولأن الشاهد لايفعل إلا على جهة المباشرة والتوليد).

(662/1)

كان الأولى أن يقول: على جهة المباشرة أو التعدي وهو المطابق لما بنى عليه المتأخرون، والمناسب لهذا المقام، ويقال: ظاهر ما ذكرته يقضي بأن العلة في كون القادر العالم في الشاهد جسماً كونه لايفعل إلا مباشرة أو تعدياً وليس كذلك فإنه إنما وجب أن يفعل على أحد هذين الوجهين لكونه جسماً ويمكن ..... بأن هذا التعليل متفرع على ثبوت القدرة له فلما لم يكن القارد في الشاهد قادراً إلا بقدرة وكان من حقها ألا يفعل بها إلا على أحد الوجهين وليس يتأتى الفعل على أحد الوجهين إلا من جسم وجب لذلك كونه جسماً.

قوله: (ألا يجوز عليه الحسن).

أي الإدراك بالحواس.

قوله: (إن الذي يدل على أنه حي ليس هو الدليل على جواز الحس والحركة).

يعني فدليل كونه حياً صحة أن يقدر ويعلم ودليل جواز الحس والحركة كونه متحيزاً بصفة الأحياء في الشاهد فلا يلزم أن يكون الباري تعالى جسماً وإن كان الطرف الأخير مسلماً وهو أن الدليل على جواز الحسن والحركة يدل على أنه حي مثل ما أن الدليل على كونه شيئاً لايدل /344/ لابد على أنه يحدث فإن كان الدليل على أنه يحدث يدل على أنه شيء.

قوله: (وشبهتهم من جهة السمع).

اعلم أولاً أنه لايصح لهم الاستدلال بالسمع في هذه المسألة لما تقدم وكيف يصح لهم الاستدلال بالسمع علما لو صح لبطل دلالة السمع ثم أن أكثر المجسمة يذهبون إل الخبر والجبرية سادون على أنفسهم طريقة الاستدلال بالسمع. قال أصحابنا: بل لاطريق لهم إلى إثبات الصانع فضلاً عن ثبوت حكمته وصدق مقالته.

قوله: (معناه استولى).

ذكر أصحابنا أن للاستواء عدة معان:

أحدها: ما ذكره شاهده ما ذكره أيضاً.

وثانيها: الانتصاب ومنه قوله تعالى: {استوى على سوقه}.

وثالثها: المساواة.

ورابعها: الاستقرار وعليه حملت المجسمة هذه الآية الشريفة.

وخامسها: القصد ومنه قوله تعالى: {ثم استوى إلى السماء}.

وسادسها: الكمال ومنه قوله تعالى: {حتى إذا بلغ أشده واستوى} أي كملت له أربعون سنة.

(663/1)

وسابعها: الركوب، ومنه قوله تعالى: {فإذا استويت أنت ومن معك} أي ركبت.

وثامنها: الصلاح ومنه قولهم: استوى الأمر، أي صلح.

قوله: (وإنما خص العرش بالذكر لأنه أعظم المخلوقات).

يعني وتلك عادة العرب وهي أنهم يخصون الأعظم من الأشياء بالذكر وإن شاركه غيره في ذلك ولهذا قال تعالى حاكياً عن فرعون: {أليس لي ملك مصر} مع كونه مالكاً لغيرها من الأمصار لكن خصها لكونها أعظم ما تحتوي عليه مملكته، وإنما كان العرش أعظم المخلوقات لما ورد في الأثر عنه صلى الله عليه وآله وسلم: ((ما السموات والأرضون السبع في جنب الكرسي إلا كحلقة في فلاة، وما السموات السبع والأرضون السبع والكرسي في جنب العرش إلا كحلقة ملقاة في فلاة)) .

وفي الأثر عنه صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((إن للعرش ألف ألف رأس وستمائة ألف رأس في كل رأس ألف ألف وجه وستمائة أل فوجه في كل وجه ألف ألف فم وستمائة ألف فم في كل فم ألف ألف لسان وستمائة ألف لسان كل لسان يسبح الله بألف ألف لغة وستمائة ألف لغة وبين السماء السابعة وبين العرش سبعون ألف حجاب ومائة ألف حجاب بين كل حجابين كما

بين السماء والأرض ليس من ذلك موضع إلا وفيه ملك يسبح الله تعالى)) .
وروي عن مجاهد أنه قال: للعرش ألف قائمة كل قائمة استدارتها استدارة السموات والأرض.
وقال في الكشاف: قيل إن الله تعالى خلق العشر من جوهرة خضراء بين القائمتين من قوائمه خفقان الطير المسرع ثمانين ألف عام ونحو ذلك من الأحاديث. روى ذلك بعض أصحابنا والله أعلم بصحته.
قال: وأكثر الأحاديث في العرش تقضي بأنه حيوان، وقد قيل في العرش المذكور في الآية يحتمل أن المراد به جميع العالمين والمخلوقات. قال السيد الإمام: وقد قيل أن العرش بمعنى الملك وذلك ظاهر في اللغة يقال: ثل عرش بني فلان أي زال ملكهم وعليه قول الشاعر:
إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم ... وأودت كما أودت إياد وحمير

(664/1)

ومن معانيه: السرير قال تعالى: {نكروا لها عرشها} وأصله البناء، قال تعالى: {فهي خاوية على عروشها} والذي ذكره الجوهري أن العرش سرير الملك وأن عرش البيت سعفه، وقولهم: ثل عرشه أي وها أمره.
قال زهير:
تداركتما عبساً وقد ثل عرشها ... وذبيان إذ زلت بأقدامها النعل
والعرش ذا العريش ما يستظل به.
قوله: (لأنه لو أراد النور بمعنى الضياء لم يكن لإضافته إلى السموات والأرض فائدة).
يقال: بل الفائدة في ذلك على هذا المعنى ظاهرة. قال جار الله: وأضاف النور إلى السموات والأرض لأحد معنيين إما للدلالة على سعة إشارقه وفشو إضاءته حتى تضيء له السموات /345/ والأرض، وإما أن يراد أهل السموات والأرض وأنهم يستضيئون به، وبنى هذا رحمه الله على أن المراد تشبيه الحق بالنور، وأن المراد: الله ذو نور السموات والأرض كما سيأتي.
قوله: (وأيضاً فكثير من الناس يجعل النور عرضاً لاجسماً).
يعني أبا الهذيل ومن قال بقوله فإنه جعل النور اسماً لبياض يحل في أجزاء رقيقة.
وقال الجمهور: بل النور اسم للأجزاء الرقيقة التي يحلها البياض مع اتفاق الجميع على أنه لابد في النور من بياض وأجزاء رقيقة ونحو هذا خلافهم في الظلمة.
قوله: (وأما قوله مثل نوره) إلى آخره.
جواب لما عسى أن يقوله قائل من أن قوله تعالى: {مثل نوره} دليل على الجسمية لأن إضافة

النور إليه يقتضي ذلك إذ الإنارة من صفات الأجسام.

قوله: (فقيل شبهه) إلى آخره.

(665/1)

أي شبه النور وفيه نظر لأن النور المشبه به والإيمان هو المشبه ، وقد بنى المصنف على أن المضير في نوره عائد إلى المؤمن كما وقع التصريح به في قراءة أبي ومجاهد وهو خلاف الظاهر من كون الضمير عائد إلى الله كما ذكره الزمخشري قال: ونظير قوله: {الله نور السموات والأرض} مع قوله: {مثل نوره} يعني حيث جعله أولاً نفس النور ثم أضاف النور إليه قولك زيد كرم وجود. ثم تقول: ينعش الناس بكرمه وجوده، والمعنى: ذو نور السموات والأرض والمراد به الحق شبهه بالنور في ظهوره.

قوله: (ونحوها مما فيه ذكر الوجه).

يعني كقوله تعالى: {ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام).

قوله: (غير هذين المعنيين).

أراد بهما الوجه بمعنى الجارحة، والوجه بمعنى نفس الشيء.

قوله: (من يسلم وجهه إلى الله) إلى آخره.

الذي ذكره المحققون أن المراد ينقاد له تعالى فإن ذلك يتضمن العلم والعمل وأن قوله تعالى: {فأقم وجهك للدين} تمثيل لاقباله عليه، وأن المراد لايتلفت عنه يميناً ولاشمالاً، وقيل: بل المراد أطع الله تعالى. وقيل: اتبع من الدين ما تدلك عليه الفطرة.

قوله: (ومثله وجه الثوب).

يعني فإن معناه خياره فهو مثل هذا وجه القوم، وحمله السيد الإمام على أنه بمعنى ذاته، قيل: وأولى من ذلك أن المراد به ظاهره ومن معاني الوجه أيضاً الجهة، ذكره الجوهري.

قوله: ({ومما عملته أيدينا} ونحوه). التلاوة: مما عملت أيدينا.

والمراد بنحوه قوله تعالى: {بل يداه مبسوطتان} وسائر الآي التي ذكر فيها لفظ اليد.

قوله: (يمنع الاختراع).

يعني فإنما يفعل بها مباشرة وتعدياً.

قوله: (والأجسام لاتفعل) هو بضم التاء الفوقانية مبني للمجهول.

(666/1)

قوله: (والمعنى) أي في قوله تعالى: {لما خلقت بيدي}، وفي قوله تعالى: {مما عملت أيدينا} فإن المراد به ما عملناه نحن، وقد قيل في قوله تعالى: {ما خلقت بيدي} أن اليد ههنا بمعنى القدرة والمعنى لما خلقته بقدرتي إذ يكون المعنى لما خلقت لنعمتي ويكون الباء ههنا بمعنى اللام والذي ذكره المصنف هو الأقوى والمطابق لما ذكره إمام التفسير جار الله. قال: فإن قلت ما وجه قوله خلقت بيدي؟

قلت: قد سبق لنا أن ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه فعلمت العمل باليدين على سائر الأعمال التي تبشار بغيرهما حتى قيل في عمل القلب هو مما عملت يداك، وحتى قيل لمن لا يد له: يداك أوكتا وفوك نفخ، وحتى لم يبق فرق بين قولك هذا مما عملته وهذا مما عملته يداك، ومنه قوله تعالى: {مما عملت أيدينا}، {ولما خلقت بيدي}.

قوله: (وفي المثل) إلى آخره.

معنى هذا المثل وهو وجه الاستشهاد به: أنت الفاعل لذلك والمتولي. قيل: والأظهر أن المراد باليد في هذا المثل الجارحة المخصوصة وهذا مثل يضرب لمن يقع في مكروه بسبب فعل منه، قيل: وأصله أن امرءاً قصد إلى أن يعبر نهراً على سقاء قد نفخه وأوكاه بوكاء وهو خيط /346/ يشد به رأس السقا ولكنه لم يفعل ذلك على وجه الإحكام والاتقان فلما توسط النهر انحل ذلك الوكاء فاستصرخ بمن ينجيه من الغرق فقال له قائل: يداك أوكتا وفوك نفخ. أي أنت المتولي لذلك فأتيت من جهة نفسك.

قوله: (بدليل ما قيل).

هذه اللفظة وما بعدها الذي قبلها قوله تعالى . حكاية عن اليهود .: {وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا}، والذي بعدها: {ينفق كيف يشاء}، فقوله: {بل يداه مبسوطتان} رد عليهم حين نسبوا البخل إليه تعالى فإن ذلك كناية عنه. قال تعالى: {ولاتجعل يدك مغلولة إلى عنقك}، وآخرها أصرح وهو قوله: {ينفق كيف يشاء}، والمراد بالآية أن نعمته مبسوطة متمكن منها كل حي.

(667/1)

قال جار الله: غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود ولايقصد من تكلم به إثبات يد ولا غل ولا بسط ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين ما وقع مجازاً عنه كأنهما كلامان معتقبان على حقيقة واحدة ولو أعطى الأقطع عطاء جزلا لقالوا: ما أبسط يده بالنوال، لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا معاقبين للبخل والجود وقد استعملوها حيث لايصح اليد كقوله:

جاد الحمى بسط اليدين بوابل ... شكرت يداه تلاعه ووهاده

قوله: (ولايقال فما معنى التنبيه).

يعني في قوله تعالى: {بل يداه مبسوطتان} وقد ذكر الفقيه شرف الدين محمد بن يحيى بن حنش أن المراد نعمتاه نعمة الدنيا والدين، وأقوى من ذلك وأرجح ما ذكره جار الله في كشافه وهو أن التثنية ليكون رد قولهم وإنكاره أبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء له ونفي البخل عنه وذلك أن غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه أن يعطيه بيديه جميعاً فبنى المجاز على ذلك.

قوله: (يستعملها مثناة بهذا المعنى). أي بمعنى النعمة.

قوله: (في البيت: يديان).

هو تثنية يداً على إحدى لغاتها لأن بعض العرب يقول في يد يدا ويجعلها اسماً مقصوراً مثل رحى، فأما يد وهي اللغة الشائعة على أنه اسم منقوص فتثنيتها يدان، وقوله في البيت عند محلم هو بضم الميم وفتح الحاء المهملة وكسر اللام الشديدة اسم رجل والذي رواه في الصحاح يديان بيضاوان عند محرق. إلى آخره.

قوله: (وقد يثنى بهذا المعنى).

أي يثنى بمعنى القدرة ويقصد بالتثنية القدرة الواحدة.

قوله: (في البيت: لما حملت منك الضلوع يدان).

قد قيل في هذا البيت: أن التثنية فيه على ظاهرها لأنه خبر عن اثنين وإن كل واحد منهما لاقوة له على ما حل به لكن قد ذكر الجوهري أن في اللغة: مالي بفلان يدان. أي طاقة.

قوله: (كما قال عليه السلام: ((وهم يد على من سواهم))). وقوله: (كما قال عليه السلام في الربا : ((يداً بيد))).

(668/1)

إشارة إلى الحديثين فالأول المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم ويجبر عليهم أقصاهم وهم يد على من سواهم.. ألخبر، والثاني: لاتبيعوا الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والتمر بالتمر والشعير بالشعير والملح بالملح إلا مثلاً بمثل يداً بيد.

قوله: (وقال تعالى: {حتى يعطوا الجزية عن يد}).

قد قيل: إن المراد عن ذلة واستسلام، وقيل: بل ما ذكره المصنف فالمراد نقداً لانسية من يده. وقال في بعض التفاسير: المراد يعطيها بالنقد إلى يد من يبيعها إليه. وقيل: المراد عن عزة للمؤمنين وتكون العزة من معاني اليد.

قوله: (وقام فلان بين يدي الأمير ونحوه).

يعني كقوله تعالى: {فقدموا بين يدي نجواكم صدقة} أي أمامها.

قوله: ({ واصبغ الفلك بأعيننا} ونحوه).

يعني كقوله تعالى: {تجري بأعيننا}، ونحو قوله تعالى: {ولتصنع على عيني}.

قوله: (ونوح في /347/ عينيه).

يعني لأن الباء في هذا الموضع طرفية كما يقول النجار مثلاً: صنعت باباً بموضع فلان.

قوله: (وأن تكون عينه آلة في صناعة الفلك).

الضمير في عينه راجع إلى الباري تعالى وكان الأولى أن يأتي بأو للتخيير فيقول: أو أن تكون عينه تعالى آلة في صناعة الفلك كما يقال: كتبت بالقلب ونجرت الباب بالقدوم ونحو ذلك. والمعنى: ولتصنع بعليم، وكذلك سائرها، وقد قيل: إنما خص الله موسى بذلك وإن كان كل شيء مصنوعاً بعلمه تفخيماً وتعظيماً، وأما قوله تعالى: {واصنع الفلك بأعيننا} فمعناه وعلومنا محيطة بذلك، وأتى بلفظ الجمع وكذلك في قوله تعالى: {تجري بأعيننا} والذي يذكره المحققون من المفسرين أن المراد بقوله تعالى: {ولتصنع على عيني} أي تجري أمرك على ما أريد، وهذا من أفصح الكلام، وأن المراد بقوله تعالى: {واصنع الفلك بأعيننا} اعمل السفينة بمرأى منا.

(669/1)

وقيل: بأعين أوليائنا الملائكة صلوات الله عليهم، وكانوا يعلمونه صنعتها، وأن المراد بقوله تعالى: {تجري بأعيننا} تجري السفينة بحفظنا. وقيل: بأمرنا. وقيل: بأعين الماء التي أنبعناها. وقال الجوهري: يقال: أنت على عيني في الإكرام والحفظ جميعاً، قال الله تعالى: {ولتصنع على عيني}.

قوله: (قال ابن حلزة).

هو بالحاء المهملة المكسورة واللام المكسورة المشددة والزاي المعجمة، قال الجوهري: الحلزة بتشديد اللام: القصيرة، ويقال: البخيلة، ومنه: الحارث بن حلزة اليشكري.

قوله: (في البيت: تلوى بها العلياء).

تلوى بضم التاء من ألوى بثوبه إذا رفعه، وقيل: إن العليا لاوية بالنار ولم يذكره الجوهري، وإنما قال: ألعلياء كل مكان مشرف. وقد قيل: إنه أراد بالعلياء العالية.

وقوله: (فتنورت} بمعنى نظرت، وتنور النار نظرها بالليل ليعلم قربها وبعدها وقلتها وكثرتها.

وقوله: (فيه بحزازي حزاز) وحزازي بحاء معجمة مفتوحة وزائين معجمتين جبل كانت العرب توقد عليه أمارة للغارة.

قال عمرو بن كلثوم:

ونحن غداة أوقد في حزازي ... رفدنا فوق رفد الرافدينا

وقوله: (فيه الصلا) قال الجوهري: ألصلا صلا النار، وإن فتحت الصاد قصرت وقلت: صلا النار. ومعنى: هيهات منك الصلا. يعني بعدت منك هي ونارها.

قوله: (دليل على أنه لم يرها).

يعني فلا يقال: أن مراده بقوله وبعينيك أي بمشاهدتك ورؤيتك بل بعنايتك، والظاهر خلاف ما ذكره المصنف وأن المراد وبعينيك أي عزائي منك ومشاهدة، وقد ذكره بعض العلماء.

قوله: (ولكنه عرف بعنايته) أي عرف إيقادها النار بعناية منه.

تنبيه

هذان البيتان اللذان أوردهما المصنف غير متصلين وبينهما بيت ثالث وهو:

أوقدتها بين العقيق لشخصين ... بعود كما يلوح الضياء

قوله: (وعين الركبة).

قال الجوهري: ولكل ركبة عينان وهما يقرنان في مقدمها عند الساق.

قوله: (والنقد).

قال الجوهري: والعين الدينار والعين المال الناض.

قوله: (والمطر).

(670/1)

قال الجوهري: والعين مطر أيام لايقلع.

قوله: (وعين الميزان).

قال الجوهري: وفي الميزان عين إذا لم يكن مستوياً.

قوله: (وعين موضع بالعراق).

قال الجوهري: العين ما عن يمين قبلة العراق.

قوله: (وعين الرأي ذاته).

خصه ههنا بالرأي وذكر الجوهري أن عين الشيء نفسه فأ"لق في الرأي وفي غيره والعين أيضاً الجاسوس.

قوله: (لن التفريط في الجنب إلى آخره).

يعني لأن العضو الذي يثبتونه لله تعالى لو كان لكان غير مقدور، وإنما يدخل التفريط فيما يقدر عليه.

قوله: (والمعنى في الجانب الذي لله).

يعني الجانب الذي يؤدي إلى رضاه وقيل: المراد في ذاته والتحقيق أن المعنى فرطت في حقه.

قوله: (وقيل معناه في أمر الله) إلى آخره.

ومن شواهده أيضاً قولهم: ما فعلت في جنب حاجتي، وقول كثير:

ألا تتقين الله في جنب عاشق ... له كبد حرى عليك تقطع

قوله: (كما قال كثير عزة /348/ فما ظنة البيت).

الظنة: التهمة. وكذلك معنى ....، والاضطلاع احتمال الشيء الثقيل.

قوله: (أن يكون فعله فعل المخادع).

يعني حيث أتى في غير صورته التي يعرفون.

قوله: (والمعنى يوم يكشف عن شدة).

فيه نظر لأنه قصد أن الساق مجاز في الشدة وليس كذلك وإنما مجموع الكشف عن الساق مثل في شدة الأمر وصعوبة الخطب.

قال جار الله: وأصله في الروع والهزيمة وتشمير المخدرات عن سوقهن في العرب. فمعنى يوم يكشف عن ساق يوم يشتد الأمر ويتفاقم ولاكشف ثم ولاساق.

قوله: (وقال آخر وإن شمرت).

صدر هذا البيت: أخو الحرب إن عضت به الحرب عضها.

فصل

وأما أنه تعالى لايجوز أن يكون عرضاً فقد خالف فيه بعض الصوفية.

قوله: (وإلا وجب مثله في كل عرض).

(671/1)

يقال: ليست الأعراض متماثلة ولا للعرض بكونه عرضاً صفة تثبت في كل عرض، فالقائل بأنه تعالى عرض يقول: بل يستحق كونه تعالى قادراً لذاته التي لم يشاركه فيها غيره من الأعراض، ولعله يجاب بأنه بنى على ألا عرض غير هذه الأعراض المعقولة فإذا أثبتوه تعالى عرضاً فلا بد أن يجعلوه من بعض أجناسها وإذا جعلوه قادراً لذاته لزم مثله في ذلك الجنس ويكون كلام

المصنف مصروفاً إليه، أي كل عرض من ذلك الجنس.

قوله: (ولزم ما تقدم من المجالات).

يقال: وما الذي تقدم من المجالات في مثل هذا الموضع؟

والجواب: لعله توهم أنه لما قال في الاستدلال على نفي الجسمية دليل لو كان تعالى جسماً لاستحالة أن يكون قادراً علاماً لأنه لايصح أن يستحق هذه الصفات لذاته وإلا لزم في كل جسم مثله ذكر المجالات اللازمة من كون كل جسم مثله وهو أن يصح منا صح ممانعة القديم تعالى وفعل الأجسام وعدم الخروج عن هذه الصفة ونحو ذلك من المجالات فأراد أنها تلزم لو كان كل عرض قادراً لذاته في حق كل عرض أو أراد ما تقدم من المجالات على القول بقدم المعاني.

قوله: (وفي ذلك حدوثه).

يعني لما تقدم من أنه لايجعل الذات على صفة إلا من كان قادراً على تلك الذات، وإذا كان تعالى مقدوراً وقد وجد كان محدثاً ويلزم ما ذكره من امتناعها عليه في الأزل إذ ما كان بالفاعل فلا بد من تقدم الفاعل عليه.

قوله: (لما تقرر من أن ما يحل لايجوز أن يوجد غير حال).

يعني فلا يكون للخصم أن يقول أنه تعالى كان لا في محل فلما أحدث المحل حل فيه ودليل ما ذكره أنه لو جاز حلوله ووجوده غير حال لم يكن بأن يحل أولى من ألا يحل إلا لأمر من فاعل أو علة وذلك محال في حقه تعالى.

فإن قيل: الذي قررتم في أمر الحلول هو في الأعراض الموجودة التي يحدثها القادرون فأما ما كان منها حياً قادراً عالماً قديماً فذلك موقوف على اختياره.

(672/1)

قلنا: لافرق لأن الحلول وعدمه كيفية في الوجود وكيفية الوجود لاتفارقه، فإما أن يوجد حالاً أبداً وإما أن يوجد غير حال أبداً.

قوله: (وللزم أن يحل في محل واحد).

إنما جعل هذا إلزاماً لهم لأنهم يجعلونه تعالى حالاً في الصور الحسنة مع تعددها، وقد استدل الشيخ أبو الحسين على إبطال أن يكون تعالى موجوداً في محل بأن قال: لو كان تعالى حالاً في محل لكان لايخلو إما أن يقال بأنه تعالى حال فيه أبدا فيلزم منه حدوثه تعالى أو قدم المحل أو يقال بأنه تعالى حل في جسم بعد أن لم يكن حالا فيه فيقال: حلوله فيه إما أن

يكون واجباً فذلك الوجوب إن كان راجعاً إلى المحل لزم أن تكون الأجسام كلها مستوية فيه، فيلزم كونه حالاً في جميعها وفيه إما انقسام ذاته تعالى وذلك من صفات الأجسام وهو محال، وإما حصول الشيء الواحد في الوقت الواحد في أكثر من جزء واحد /349/ وهو باطل بالضرورة.

وإن كان الوجوب راجعاً إلى الحال نفسه لزم كونه تعالى في كل المحال إذ لامخصص لذاته بمحل دون محل، وإن كان حلوله جائزاً فهو إما لوجود معنى أو عدمه ولا اختصاص للمعنى المعدوم والموجود فكان يلزم أن يكون تعالى في كل محل وهو باطل، وإن كان بالفاعل فإما أن يجعل ذاته في كل محل فيلزم انقسام ذاته، وإما أن يجعلها في محل واحد فيلزم أن تكون ذاته تعالى أصغر المقادير تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فثبت أن الحلول لايجوز عليه تعالى وكما لايجوز أن يكون حالاً فكذلك لايجوز أن يكون تعالى محلاً إذ قد تقدم أنه ليس بجسم، وإذا لم يكن جسماً لم يكن متحيزاً ولاحلول إلا في متحيز.

وقد ذهبت الكرامية إلى أن الحوادث تحل في ذاته تعالى عند حدوثها فكل أمر محدث في العالم فإنه يحدث في ذاته تعالى معنى يحلها تسمى الأحداث، ولايصح إثبات معنى الإلاهية عندهم إلا بذلك تعالى الله عما يقولون.

فصل

وكما لايجوز أن يكون جسماً ولاعرضاً فكذلك لايجوز عليه ما يجوز على الأجسام.

(673/1)

قوله: (والكون في الأماكن ونحو ذلك).

يعني كالصعود والهبوط اولزيادة والنقص والاستراحة والغم والسرور والألم واللذة وهذا مذهب أهل العدل وأكثر الفرق الإسلامية وحكى عن الفلاسفة القول أنه تعالى يلتذ بإدراك ذاته وكماله، قيل: ويحكى هذا عن الغزالي إلا أنه يعند عن مثله مع علو محله في الإسلام، وروي عن بعض قدماء المعتزلة أنه تعالى يجوز عليه الغم والسرور والأسف والغيرة وتعلق بما ورد من أنه تعالى يفرح بتوبة العبد وما ورد في الخبار لا أغير من الله تعالى، وبقوله تعالى: {يا حسرتا على العباد} والصحيح أن هذه المعاني من توابع الحيوانية وأن هذه الألفاظ وردت في حقه على سبيل المجاز.

تنبيه

من أثبت التجسيم أثبت توابعه من الكون في جهة والاستقرار على مكان ومن نفاه فمن حقه

أن ينفي توابعه كلها وعن بعض الكرامية نفي التجسيم وإثبات الجهة وأنه تعالى بجهة فوق، وعن الكلابية صحة وصفه تعالى بأنه على العرش بلا استقرار ويبطل قولهم جميعاً أن الجهة والمكان من لوازم الجسمية وتاوبعها فلا يتصور ذلك مع نفيها الذي قامت الأدلة عليه

وشبهتهم ما ورد من السمع مما يقضي بأنه تعالى فوق كقوله تعالى: {وهو القاهر فوق عباده}، {إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه}، {بل رفعه الله إليه} وما ورد من رفع اليدين عند الدعاء وهو أمر اتفقت الأمة عليه.

والجواب: أن الأدلة العقلية قد قامت على نفي الجسمية وفي ذلك انتفاء لوازمها من الفوقية وغير الفوقية ويجب تأول ما قضى ظاهره بخلاف ما قامت الدلالة القاطعة عليه أما قوله تعالى: {فوق عباده} فتصوير للقهر والعلو بالعلية والقدرة كقوله: {وإنا فوقهم قاهرون}.

وأما قوله تعالى: {إليه يصعد الكلام الطيب} فأراد يصعد إلى السماء فيكتب حيث تكتب الأعمال المقبولة وكذلك قوله: {بل رفعه الله إليه} المراد إلى سمائه وإنما جعل الصعود والرفع إليها صعودا ورفعاً إليه لأنها موضع أمره ومحل ملائكته.

(674/1)

وأما رفع اليدين في الدعاء فلا يدل على ما ذكروه وإنما هو أمر تعبدنا به ولاوجه لأخذ ما ذكروه منه ولعل الحكمة فيه أن الخير والبركة والرزق ينزل من فوق أو لأن الداعي مستعطي ومن عادة المستعطي مد يده لما يعطى وقد روي عنه عليه السلام: ((السماء قبلة الدعاء)) .

قوله: (ولاما يجوز على الأعراض من الحلول والتضاد وجواز العدم ونحو ذلك).

يعني كإيجاب الصفات والأحكام، وإنما استحال عليه تعالى توابع الجسمية والعرضية لما تقرر بالأدلة من أنه تعالى ليس بجسم ولاعرض فلا يثبت له ما يتفرع عنهما.

فائدة

أجاز أبو القاسم أن يقال فيه تعالى هو بكل مكان بمعنى أنه حافظ ومدبر، فالمعنى حفظه وتدبيره بكل مكان لكن مع التقييد بهذا /350/ المعنى كأن يقال: الله في كل مكان. أي حافظ مدبر لارتفاع إيهام الخطأ حينئذ ومنعه سائر الشيوخ لأنه مجاز فارتفاع إيهام الخطأ لايكفي في جواز استعماله في حقه تعالى مالم يرد الذن به فيطلقه مع الأذن حيث ورد في كلام الله أو كلام رسوله لا في غير ذلك.

تنبيه

قال أصحابنا: يلزم المكلف في هذه المسألة أن يعلم أنه تعالى لايشبه الأجسام والمتحيزات

فيما لم يزل وفيما لايزال ولايصح عليه مشابهتها في حال من الأحوال ولاتوابعها من الحركة والسكون والصعود والهبوط والموت والعجز والجهل والهرم والسقم والغذاء والحاجة، وأنه ليس بعرض ولايشبه الأعراض فيما لم يزل وفيما لايزال ولايصح كونه كذلك في حال من الأحوال ولايصح عليه خصائصها ولوازمها المتقدم ذكرها.

(675/1)

القول في استحالة الرؤية على الله تعالى

قوله: (ذهب أهل العدل إلى آخره).

اعلم أن أهل العدل ذهبوا إلى أنه تعالى يستحيل أن يرى نفسه وأن يراه غيره بكل احل وفي كل وقت وذهبت المجسمة إلى أنه تعالى يرى نفسه ويراه غيره من المكلفين في الدنيا والآخرة. قال بعضهم: والناس كلهم يرونه لكنهم لايعرفونه وبعضهم يقول: أنه تعالى يدرك بكل الحواس ويرى في جهة على حد رؤية الأجسام ويرى بالحاسة من دون معنى.

وذهب أهل الخبر إلا النجار وأصحابه إلى أنه تعالى يرى نفسه ويراه غيره وهم المؤمنون من المكلفين فقط لأن رؤيته من أعظم الثواب والأظهر من مذهب الأشعرية أنه لايرى بحاسة غير حاسة الرؤية، وذهب ضرار إلى أنه يرى بحاسة سادسة غير الحواس الخمس واتفقوا جميعاً على أنه لايرى في جهة لاخلف ولا أمام ولافوق ولا تحت ولايمين ولاشمال.

قال أصحابنا: وهذه رؤية غير معقولة. قال الإمام يحيى عليه السلام: ويقرب أن يكون الخلاف بيننا وبين الأشعرية في هذه المسألة لفظياً كما ذكره المحققون من متأخريهم، فإن الغزالي ذكر في كتابه الاقتصاد أن الرؤية عبارة عن تجل مخصوص لاينكره العقل وهذا هو العلم بعينه ونحن لانأباه وذكر الرازي في النهاية بعد تحريره الأدلة العقلية لهم وقال: إنها ليست بقوية، قال: ويقرب أن يكون الخلاف في المسألة لفظياً. انتهى.

واعلم أن من طالع كتبهم كالأربعين للرازي وعرف احتجاجهم وتصفح كلامهم علم أن خلافهم معنوي وأنهم يثبتون الرؤية التي هي الإدراك.

إذا عرفت هذا فاعلم أنه لايحتاج إلى الاحتجاج في هذه المسألة على المجسمة إذ لانزاع بيننا وبينهم فيها على الحقيقة لأنهم يسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسماً لم تصح رؤيته، ونحن نسلم لهم أنه تعالى لو كان جسماً تعالى عن ذلك لصحت رؤيته فالكلام عليهم في إبطال القول بالتجسيم وقد مر وإنما فائدة الاحتجاج على صحة المذهب في هذه المسألة إبطال القول بالرؤية من غير تجسيم ولاتكييف كما هو مذهب الأشاعرة والضرارية.

قوله: (ونسب إلى الشيخ أبي القاسم القول بأنه تعالى يرى نفسه ولايراه غيره).

قيل: هذا القول إنما حكاه أبو القاسم في كتاب المقالات عن بعضهم فأما هو فلم يقل بذلك ربما لم يقل به أحد كما ذكره المصنف.

قوله: (لنا: أما من جهة العقل فدليلان).

اعلم أن الأدلة على أنه تعالى لا يرى كثيره وأكثر ما يعتمده أصحابنا الاستدلال بهذين الدليلين اللذين ذكرهما المصنف دليل الموانع ودليل المقابلة والذي عليه الأكثر من المتكلمين النافين للرؤية كالقاضي وتلامذته وغيرهم /351/ أنهما على سواء، ليس أحدهما أقوى من الآخر

وذكر الشيخ ابن الملاحمي أن دلالة الموانع هي المعتمدة وأن دلالة المقابلة فيها ضعف لأنها مثبتة على أن المقابلة أو ما في حكمها شرط في الرؤية وهي مستحيلة في حقه تعالى وما كان مستحيلاً عنده لم يكن شرطاً.

وذهب السيد المؤيد بالله عليه السلام إلى أن دلالة المقابلة أقوى لأن دليل الموانع ينبني على أن العلم بأنه لا فيل بحضرتنا يستند إلى أنه لو كان لرأيناه وذلك ليس بالقوي عنده. قال: ويمكن أن يكون ذلك العلم غير مستند.

واعلم أنه لايتأتى لأبي علي الاستدلال بدليل الموانع إن استمر على القول بأن الإدراك معنى ولا لأبي هاشم الاستدلال بدليل المقابلة لما سنذكره وقد بدأ المصنف بدليل الموانع.

قوله: (وهذه خمسة أصول).

الأول أنه حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها، الثاني: أن أحدنا حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها. الثالث: أن الموانع مرتفعة. الرابع: أنه تعالى موجود. الخامس: أن هذه الشرائط التي معها يجب رؤية المرئيات.

قوله: (فعندنا أنها الذاتية في حقه تعالى والمقتضاة في حق المحدثات).

إنما جعلها أصحابنا الذاتية في حقه تعالى مع أن من قواعدهم أن المرئيات ترى على صفاتها المقتضيات لأن صفاته تعالى المقتضاة يستحق جنسها وقبيلها على سبيل الجواز فلا يجوز أن يدرك تعالى عليها ولو صح ذلك للزم أن يدرك نحن على كوننا قادرين وعالمين ونحوهما وهو محال، وإلا كان يلزم إذا زالت عنا أن يزول صحة كوننا مدركين ولا اعتبار بالكيفية لن

المؤثرات لايختلف تأثيرها باختلاف كيفية استحقاقها فلو أثرت قادريته تعالى وعالميته في صحة إدراكه لأثرت قادريتنا وعالميتنا في صحة إدراكنا وهو محال قطعاً وإنما جعلها المقتضاة في حق المحدثات لأنها لو كانت الذاتية للزم أن يدركها في حال عدمها لحصول ما يصحح إدراكها في حالة العدم وهي الصفة الذاتية فعلمنا أنها تدرك على المقتضاة التي لايكون حصولها إلا مع الوجود ولايقال بل الصفة الذاتية التي تقتضي صحة الإدراك لكن بشرط الوجو لأنه اشتراط ما لادليل عليه.

وقد ذهب الشيخان أبو إسحاق وأبو عبدالله إلى أن المحدثات ترى على صفاتها الذاتية لكنهم موافقون في المعنى فإنهم يجعلون الصفة الذاتية ما هو عند الجمهور الصفة المقتضاة مثاله الجوهر فهم الجميع متفقون على أنه يرى لتحيزه. لكن قال الجمهور: هو صفة مقتضاة. وقالا: بل صفة ذاتية ولايثبتان الجوهرية على ما تقدم.

قوله: (ويبطله أن الوجود متماثل).

يعني في حكم المتماثل لن لافات لايطلق عليها لفظ التماثل وإنما يقال: تجري مجرى المتماثلة بمعنى أناه لو كانت ذوات مستقلة لسد بعضها مسد الأخر فيما يكشف عن الصفة الذاتية على التفصيل وأن بعضها يقوم مقام البعض في الحد والحقيقة وفي اقتضاء ما يقتضيه من الصفات والأحكام وبالعكس من ذلك في المخالفة وقد تقدم الدليل على أن الوجود في حكم المتماثل.

قوله: (فيعود الأمر إلى ما قلناه).

يعني في حقه تعالى وهو المقصود ههنا.

قوله: (لأن الصفة المقتضاة مختلفة).

(678/1)

يعني جنس الصفة المقتضاة والمراد أن صفات الذوات المقتضاة ليست كلها متماثلة فلا يلزم من رؤية بعض الذوات على بعضها رؤية سائر الذوات على سائرها.

قوله: (فكذلك في الشم والذوق والسمع وهو ظاهر البطلان).

أي بطلان أن يدرك تعالى هذه الأنواع من الإدراكات بحواس أخر أظهر من بطلان غيره لن المخالفين يوافقون في إنكار إدراكه على غير جهة الرؤية إلا الأشعري فإنه التزم ذلك. ولما قال به أنكر أصحابه عليه /352/ وتبرأوا منه وقالوا: إنك معتزلي، ولكن توردنا المضايق وتريد إقحامنا بالمحالات حتى نلتزمها نحن لانقول بذلك.

قوله: (فليس بأشد من مخالفة بعضها لبعض).

يعني حواس البصر فإن فيها سهلاً وشكلاً وزرقاً وملحاً كما يقوله أصحابنا والسهلة كهيئة الحمرة في سواد العين كالشكلة في بياضها ورجل أزرق العين والمرأة زرقاء بينة الزرق والاسم الزرقة وإذا اشتدت حتى تضرب إلى السواد قيل هي أملح العين وهذا إن قصد بالحواس في قوله: فإن كانت مماثلة لهذه الحواس الأبصار فقط، وأما إن قصد بها الحواس الخمس وهو معنى حسن فاختلافها أظهر فلا يحتاج إلى استظهار.

قوله: (لأن ذلك ينبني على أن الإدراك معنى).

يعني من حيث أن جعل الرؤية مختلفة لايتأتى إلى مع جعلها جنساً من المعاني تختلف باختلاف متعلقه وأما إذا كانت صفة مقتضاة عن الحيية فهي تقتضيها على سواء والحاسة ليست إلا شرطاً في اقتضائها للرؤية وفيه نظر فإن اختلاف المتعلق كما يدل على اختلاف المعاني المتعلقة يدل على اختلاف الصفة المتعلقة وإن لم يكن ثم معنى ورؤية الباري لو كان مرئياً تعالى عن ذلك متماثلة غير مختلفة سواء كان الإدراك معنى أو صفة وسواء اتفقت الحاسة أو اختلفت.

قوله: (وأما أن الموانع مرتفعة) إلى آخره.

(679/1)

اعلم أولاً أن حقيقة المانع عن الرؤية ما لأجله يتعذر على الحي رؤية المرئي مع استمرار حاله في كونه حياً لا آفة به وتعداد الموانع كما ذكره المصنف وهي ثمانية فأما السيد الإمام فلم يعد القرب المفرط وعدم الضياء المناسب للعين منها.

قال الفقيه قاسم: ولعله أدخل القرب المفرط في كون المرئي في خلاف جهة الرائي لأنه لما قرب قرباً مفرطاً كالميل في العين صار كأنه في غير جهة الرائي وأدخل عدم الضياء المناسب للعين كظلمة الليل في الحجاب ويجعل الظلمة حجاباً كثيفاً لما منعت من الرؤية، وقيل: الوجه في عدم عدهما من الموانع أن من حق المانع أن يكون حاصلاً مع صحة الحاسة، ومع القرب قد تعذر انفصال الشعاع ومع عدم الضياء المناسب قد صار الشعاع في حكم الزائل فلم يحصل ما يناسبه وانفصال الشعاع وحصول ما يناسبه من تمام صحة الحاسة.

قوله: (والرقة واللطافة).

الرقة: هي الحاصلة في أجسام الملائكة والجن فإن أصحابنا يذهبون إلى أن المانع من رؤيتها رقتها واللطافة الحاصلة في الجوهر الفرد.

قالوا: ومتى قوي الشعاع صح إدراك الأجسام الرقيقة كما يشاهد المحتضر أجسام الملائكة مع رقتها لما قوي شعاعه فهذا المانع هو لأجل ضعف الشعاع، وخالفهم أبو القاسم في أجسام الجن وقال: لايصح رؤيتهم بحال إلا متى كثوا واختلفوا أيضاً في هل يصح رؤية الجوهر الفرد متى قوي الشعاع أم لا فصححه الجمهور كما في الجسم الرقيق، ومنعه أبو عبدالله. قال: لأنه يدخل في تضاعيف أجزاء الشعاع فلا يصح إدراكه واحتج أبو القاسم بمثل هذا في منع رؤية الجن إلا متى كثفوا ويلزمه القول بمثل ذلك في حق الملائكة.

واعلم أيضاً أنهم مختلفون في اللطافة والرقة ما هي. فقال القاضي: يجوز أن تكون الملائكة والجن والأجسام اللطاف اختصوا بجنس من أجناس الفعل ذلك الجنس لطافة والمختص به لطيف، وجوز أن يكون المرجع بذلك إلى قلة الأجزاء وإلى تأليفها على وجه مخصوص، وكذلك كلامه في الرقة.

(680/1)

وحجته أنه حصل لطيفاً مع جواز ألا يحصل فلا بد من معنى هو اللطافة.

وقال سائر الشيوخ: اللطافة عبارة عن تخلخل الأجزاء وليست بمعنى لأنه متى أمكن أن يكون تخلخل الأجزاء فلا وجه لإثبات معنى، ولأن اللطافة هي خلاف الكثافة والكثافة ليست بمعنى بالاتفاقن وإنما المرجع بها إلى /353/ اكتناز الأجزاء. ذكره الحاكم في شرح العيون.

قوله: (والحجاب الكثيف).

يحترز به عن الرقيق كالثوب الرقيق ونحوه.

قوله: (وكون المرئي في خلاف جهة الرائي).

يعني بأن لايكون مسامتاً له بل خلفه أو عن يمينه أو يساره أو نحو ذلك.

قوله: (وكون محله في بعض هذه الأوصاف).

هذا المانع يختص بالألوان وهو أن يكون محل اللون قريباً كلون الميل حال كونه في العين أو بعيداً أو محجوباً أو نحو ذلك لأن اللون لايوصف بأنه بعيد أو قريب أو محجوب أو لطيف أو رقيق.

إذا عرفت هذا فالدليل على أن هذه التي عددها المصنف هي موانع الرؤية أن الرؤية تنتفي بحصولها أو بحصول واحد منها، وتثبت مع فقدها ولا أمر يعلق به المنع سواها أو يقول: استدلالاً على أنه لامانع سواها أن تحريره يؤدي إلى فتح باب الجهالات كما قلناه في الإدراك فكان يلزم تجويز أن يكون بين أيدينا فيلة ولاندركها لحصول مانع غيرها وهو محال ثم أنه يرد

على جعلهم البعد مانعاً سؤال وهو أن يقال: ألسنا نرى السماء مع بعدها عنا البعد المفرط ففي الأثر أن بينها وبين الأرض مسيرة خمسمائة عام؟.
وأجاب أصحابنا بأنها لعظم حجمها لا يكون البعد مانعاً في حقها ففي الأثر أن حجم الشمس كحجم الأرض مائة ونيف وستين مرة مع أنها ترى بالنظر إلى لاسماء في غاية الصغر فكيف يكون مع ذلك حجم السماء.
فائدة

(681/1)

اختلف أصحابنا في رؤية السماء عند فتح الجفن إليها في أول وهلة فمنهم من قال: الوجه في ذلك أن الشرط في رؤيتنا لما نراه أن ينفصل الشعاع من العين إلى السمت الذي نوجه أحداقنا إليه ولايكون بينه وبين ذلك المرئي ساتر ولا ما يجري مجراه كالبعد في حق غير السماء ونحوها ولايشترط اتصال شعاع العين ولا شعاع الهوى بالمرئي ومنهم من قال: بل لابد من اشتراطه، وإذا كان كذلك فالسبب في رؤيتها في أول وهلة أن شعاع العين يتصل بالذي يليه من أجزاء الهوى وتلك الأجزاء شبيهة بالشعاع في نورها فتكون أجزاء الهواء لنا كالشعاع المنفصل من العين وكل جزء منه متصل بالذي فوقه أو في حكم المتصل واتصالها في وقت واحد، فكأن الذي يلي السماء منها منفصل عن عينه فلذلك نراها في الحال.
تنبيه
اعلم أن الموانع تنقسم إلى قسمين فمنها ما يمنع بنفسه على كل حال وهو الحجاب الكثيف وكون المرئي في خلاف جهة الرائي، وكون محله بأحد هذين الوصفين ومنها ما يمانع لأمر يرجع إلى غيره لا لأمر يرجع إليه وهو الرقة واللطافة والبعد فإن امتناع الرؤية مع هذه الموانع إنما هو لضعف الشعاع وانقطاعه في حق البعيد فلو قوي أو لم يقطعه البعد لصح الإدراك ولهذا يصح منا إدراك الملائكة والجن مع رقتهم إذا قوي شعاعنا، ويدرك أحد المدركين أبعد مما يدرك الآخر لقوة شعاعه وعدم انقطاعه كما ذكر في كتب الأمثال أن الزرقا أدركت على مسيرة ثلاث.
تنبيه آخر
في بيان الفرق بين المانع والمحيل، والفرق بينهما أن المانع يصح زواله فيحصل ما كان ذلك المانع مانعاً منه، والمحيل بالعكس من ذلك كوجوب عالميته تعالى فإنه لما كان محيلاً لكونه جاهلاً لم يصح زواله.

قوله: (لجوزنا مثله في الباري تعالى).
يعني ومعلوم قطعاً أن ذلك لايجوز.

(682/1)

واعلم أن لهذا الدليل تتمة يكون أصلاً من أصول الدليل تركها المصنف لظهورها وهي وقد ثبت أنا لانراه تعالى الآن ويدل عليه أنا لو رأيناه الآن لعلمناه ضرورة لأن العلم بالمدرك ضروري، وقد تقدم إبطال أن يعلم تعالى ضرورة /354/.
قوله: (وأجاب أصحابنا بأن الشعاع المنفل من العين صنوبري الشكل بمثالة المثلث) إلى آخره.
هذا الجواب محكي عن أبي هاشم رحمه الله فإنه قال: الشعاع ينفصل من نقطة العين على شكل صنوبري مستدقة مما يلي المرئي وواسعة مما يلي الرائي فإذا كان المرئي بعيداً كانت تلك الزاوية أدق وأصغر فلذلك وجب أن يرى الكبير صغيراً ، ومعنى قوله: على شكل صنوبري. أنه كالصنوبرة وهو ثمر شجرة بمثابة المثلث وقيل: بل هو اسم للشجرة لا للثمرة.
والذي يدل على أن الشعاع بمثابة المثلث وأن وسعه إلى الرائي ومستدقه إلى المرئي أن أحدنا إذا قرب حلقة أو غيرها من عينه رآها أ:بر مما هي لن ذلك الشعاع متصل على ضرب من السعة فيخيل إليه لأجل سعيه أن الحلقة واسعة فإذا ابتعدت الحلقة عن عينه رآها كأنها صغيرة لاستدقاق الطرف الآخر.
وكذلك فإذا غمز أحدنا عينه يرى الشعاع الذي ينفصل من السراج على ما ذكر فيرى موضع انفصاله من السراج أوسع من الطرف الآخر.
وأجاب أبو الحسين عن أصل الاعتراض بأن صورة المرئي تحدث في الهوى على جهة التأثير ثم يتصل الهوى بنقطة الناظر فيحدث صورة المرئي في النقطة فإذا كان المرئي في أقصى البعد ضعف تأثيره في الهوى واضمحل لأن طول المدى يضعف التأثير ويقطعه ومثل ذلك بالرامي بحجر في بئر فإنه يتحرك الماء ثم لايزال اضطرابه يضعف إلى أن يبطل، وكلما قوي التحريك والاعتماد طال زمان التحريك وكلما ضعف التحريك والاعتماد قصرت مدته وكذلك إذا عظم الجسم المرئي وقوي اللون المدرك قوي تأثيره في الهوى، ومتى صغر وقل فإنه يضعف تأثيره في الهوى وقد تقدم ما قاله افمام يحيى عليه السلام من أنه يجب أن يطالب أبو الحسين بحقيقة هذا التأثير.

(683/1)

وأجاب بعضهم عن أصل الاعتراض بأن بخار الأرض وأجزاء من الهوى تطيق بذلك المرئي وتسامته فتكون كالساترة على بعض حزمه كل عضو منه كالمستور بعضه فتراه صغيراً.

قوله: (ما يرى حوله من الفضاء).

الفضاء: ما اتسع من الأرض وهو أيضاً الساحة.

قوله: (أو غيره).

يعني كالسماء فإنا إذا أدركنا الشمس صغيرة فهو لاتساع ما نشاهده من السماء وحرمها مع مشاهدتنا إيها كلها وفيما ذكره بعد.

قوله: (إنما نعلم كبره أو حسنه بأن يضم إلى غيره).

المناسب للسياق أن يقال: إنما بيان صغره أو خشونته بأن يضم إلى ما هو أكبر منه أو أحسن.

قوله: (مع حصول الإدراك الذي يدرك به الجميع).

له أن يقول: لا أسلم حصول الإدراك الذي يدرك به الجميع فإنه لايدرك الجميع إلا بمعان كثيرة من جنس الإدراك ولم يحصل له إلا بعضها ولو حصلت جميعها لأدرك جميعه.

قوله: (بل قد أحال بعض شيوخنا رؤيته) إلى آخره.

يعني أبا عبدالله على ما تقدم فإنه منع من رؤيته وأحالها سواء قوي الشعاع أو لم يقو حكاه عنه بعضهم، والذي في التذكرة أن أبا عبدالله حكى ذلك عن أبي هاشم، وإن كان الظاهر في كتب أبي هاشم أنه يصح رؤيته وقد احتج الجمهور على صحة رؤيته إذا قوي الشعاع بأنه لو كان العلة في استحالة رؤية الجزء انفراده لوجب ألا يراه الله تعالى ولما صح منا أن نراه مع انضمام غيره إليه لأن التأليف لا مدخل له في الرؤية.

قال ابن متويه: وللشيخ أبي هاشم أن يقول إن اقتران غيره به شرط في صحة رؤيته كما أن رفع الحجاب وغيره شرط فيكون هذا مما يرجع إلى الحاسة كالحجاب فلا يثبت مثله في الله تعالى.

قوله: (ثم نقلب عليه السؤال).

له أن يقول: إنما لايرى الأجزاء إذا انفردت عندي لأنه لم يخلق له إدراكها عند انفرادها /355/ ولا يتأتى مثل هذا الجواب على مذهبكم.

قوله: (ألاعتراض الثالث له).

يعني للرازي وله تحرير غير ما ذكره المصنف وهو أن قولكم رؤيته تعالى لو كان مرئياً مشروطاً بما يشرط به غيره من المرئيات في الشاهد لايصح لأن رؤيته مخالفة لرؤية المرئيات وإذا خالفتها كان شرطها مخالفاً لشرطها ولايكفي في التماثل كون كل ذلك رؤية. قال: والعجب من المعتزلة كيف حكموا بصحة افتراق المتماثلات في الأحكام فإن السوادات متماثلة ويحل بعضها غير ما يحله البعض الآخر ولايصح أن تتفق في ذلك فيكون ما حل منها محلاً صح أن يحل في محل الآخر، وأوجبوا اتفاق رؤية الباري تعالى ورؤية غيره من المرئيات في الحكم مع اختلافها.

والجواب: أما على التحرير الذي ذكره المصنف فما ذكره رحمه الله، وأما على هذا التحرير الأخير فبأن يقال: إنا اعتبرنا تلك الشروط فقط في رؤية جميع المرئيات لدلالة دلت على ذلك وهي وقوف إدراكنا للمدركات عليها ثبوتاً ونفياً وليس هناك أمر يعلق به كوننا مدركين غير ذلك فلهذا قضينا بأنه تعالى لو كان مدركاً لكان إدراكنا له على الحد الذي أدركنا علهي غيره من المدركات لا لتماثل الرؤية بل لقيام الدلالة، وكذلك حكمنا على السوادين بما ذكره لقيام الدلالة وهي المعتمدة.

وللرازي أيضاً اعتراض رابع وهو أن قال: دلالتكم هذه تدل على أنكم لاترونه فما الذي يدل على أنه ليس بمرئي في نفسه؟

وأجاب ابن الملاحمي بأنه لو كان مرئياً في نفسه لرأيناه إذ لايتأتى كون رؤيته مع إمكانها مشروطة بأمر مستحيل إذ المستحيل لايكون شرطا. وأجاب الجمهور بالاجماع على عدم القول برؤيته في نفسه مع فرض عدم رؤيتنا له فمن قال أنا لانراه قال برؤيته في نفسه لأمر غير صحيحة لكن مع حكاية أبي القاسم عن بعضهم أنه يرى نفسه ولايراه غيره لايثبت انعقاد الإجماع.

(685/1)

قيل: ويجاب بأنه إذا ثبت بألا نراه فكونه مرئياً في نفسه لاطريق إليه وما لاطريق إليه وجب نفيه. والأصح في الجواب والله أعلم ما جعل أصل الدلالة وهو أنه تعالى لو صح رؤيته في نفسه لرأيناه لحصول المقتضي والشروط ولا شرط يعقل غيرها. فقال: إن عدم الرؤية منا لعدم حصوله فإذا لم نره مع حصول المقتضي والشروط دل على أنه ليس بمرئي في نفسه.

قوله: (الدليل الثاني من جهة العقل).

يعني على أن الله تعالى لايرى وهو المسمى بدليل المقابلة والذي صححه السيد المؤيد بالله

واستقواه وتحريره ما ذكره المصنف.

قوله: (فهذه ثلاثة أصول).

يعني الأول أن أحدنا لايرى إلا بالحاسة، والثاني أن الرائي بالحاسة لايرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، والثالث: أن الله تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل.

قوله: (بل يجوزون ذلك في العلم والقدرة ونحوهما).

أراد بنحوهما الحياة والمراد أنهم يجوزون حلول المعاني هذه في الأجزاء المنفردة ولايشترطون البنية التي هي تأليف مخصوص في مجموع أجزاء.

قوله: (ولكن طريق العلم به الإدراك).

أي إدراكها بتصرف وبفعل الأفعال المحكمة ونحو ذلك فإن هذا هو الطريق إلى القادرية والعالمية وهما الطريق إلى الحيية وهي الطريق إلى المدركية.

قوله: (والله لم يخلقه فيك).

يعني فلم تشاهدها حال تصرفها ولا أحسست بذلك.

قوله: (هو محل القدرة دون الجملة).

يعني لأنها حينئذ يكون حكمها راجعاً إلى المحل فيكون هو المتصف بما يوجبه من /356/ الصفات.

قوله: (ولايكون للإرادة تأثير في الأفعال).

(686/1)

أي في وقوعها على الوجوه المختلفة وذلك من حيث أن الفاعل للكلام هو حي غير الحي الذي حلته واختص بها وهو حر في القلب وإذا كان كذلك لم يصح أن تؤثر إرادته في فعل غيره بأن يقع بها على وجه كما أن إرادة زيد لاتؤثر في فعل عمرو وكذلك الداعي فإن محله جزء في القلب فإذا كان ذلك الجزء حياً على انفراده لم يؤثر داعيه في وقوع فعل غيره من الأحياء لمثل ما سبق وهو ظاهر.

قوله: (ونحو ذلك مما لايعد في كمال العقول).

يعنيكالحفظ عند قليل الدرس والمعرفة بالصناعات عند قليل الممارسة فإن الحفظ والعلم بالصياغة لايكون إلا ضرورياً ويختلف العقلاء في حصوله مع القليل من الدرس والممارسة.

قوله: (ولايعلمون أنهم عالمون به).

قد نفى أبو القاسم هذه القاعدة وذهب إلى أنه لايجوز أن يعلم أحدنا بالشيء ولايعلم أنه عالم به. واحتج أصحابنا على صحة ذلك بأن السوفسطائي مع علمه بالمشاهدات غير عالم بأنه عالم بها والسمتي مع علمه بمخبر الأخبار المتواترة غير عالم بأنه عالم به وله أن يقول: لا أسلم ذلك ولا بضد فإن فيه ومن البعيد أن يعلم أحدنا العلم الضروري ثم لايعلم أنه عالم بمعلومه.

قوله: (لما قد نمقوه من أساطيرهم).

التنميق التزيين والأساطير ههنا الأباطيل واحدها أسطورة وإسطاره.

قوله: (بانتفاء المقابلة وما في حكمها) الذي في حكمها ههنا الحلول فيما حصلت فيه المقابلة أو حصول الصورة في المرآة.

قوله: (وهذا عي ومهازلة).

العي الضلال والمهازلة مفاعلة من الهزل وهو خلاف الجد. قال صلى اللّه عليه وآله وسلم: ((ثلاث هزلهن جد)) .

قوله: (إذا صح أن يعلم المعدوم).

ويقال: إنهم ينازعونك في صحة العلم بالمعدوم فكيف يبنى عليه الإلزام؟

(687/1)

والجواب: أن الخصوم لاينازعون في ذلك بل لعلهم مصرحون بصحته وإن فرضنا أن القول بصحة العلم به ينبني على ثبوت الذات في العدم وثبوت الصفات الذاتية لها في تلك الحال وكونها التي يصحح العلم بها فقد تقدم ذلك وتوضح العلم بالمعدوم ما يعلمه من الثواب والعقاب وما أخبر الرسول بحدوثه في غد فإنا نعلم جميع ذلك مع كونه معدوماً.

قوله: (لبعض مشيختهم).

المشيخة جمع شيخ كشيوخ وأشياخ وشيخة وشيخان ومشائخ ومشويخاً.

قوله: (ودلالة الشهوة والنفار على الزيادة والنقص).

يقال: قد صرحتم بأن حصول الزيادة والنقص عند حصول الشهوة والنفار يجوز أن يكون لمجرى العادة فكيف يلزم الخصم ذلك ولو التزمه لم يمكنك إنكاره ولم يعد مكابراً.

قوله: (يزيده وضوحاً أن الله تعالى يرى الأشياء في جهاتها).

يعني فقد حصل غرضنا من أن الرائي لايرى إلا ما كان في جهة وإذا كان كذلك تقرر لزوم رؤيتنا له في جهة وذلك معنى المقابلة وإن كان رؤيته للشيء في جهة لايكون فيه معنى المقابلة

في حقه تعالى لما لم يكن في جهة وأما نحن فلكوننا في جهة لابد من المقابلة.
قوله: (اعلم أن كلامنا مع المخالفين إنما هو على تقدير ثبوت الإدراك معنى).

(688/1)

يعني الكلام معهم في هذه الاعتراضات فإن معارضتهم فالعلم مبني على أن الإدراك معنى كالعلم والألم يكن لهم أن يقيسوه عليه وكذلك فالاعتراض الثاني مبني على أن إدراكنا للباري تعالى معنى مخالف للمعاني التي يدرك بها غيره من المدركات فيجوز ألا تكون المقابلة شرطاً فيه وكذلك فالاعتراض الثالث أيضاً مبني على أن الإدراك معنى وأن المقابلة أو ما في حكمها ليست شرطاً فيه وإنما يتوقف عليها بمجرى العادة /357/ فلو اعترف بأن المدركية صفة مقتضاة عن الحيية لم يمكنه جعل المقابلة شرطاً فيها بمجرى العادة لأن ما كان شرطاً في اقتضاء المقتضي لم يجز اقتضاؤه من دونه ولا أمكن جعله شرطاً بمجرى العادة كالوجود في التحيز وإنما يمكن ذلك إذا كان الإدراك معنى لأن المعاني لايقف في إيجابها على شرط هذا غاية ما يمكن به توجيه كلام المصنف.
واعلم أنه رحمه الله قد أهمل الأصل الثالث من هذا الدليل وهو أنه تعالى ليس بمقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل لظهوره وعدم مخالفة الخصم فيه وتضمن نفي الجسمية والعرضية له.
تنبيه

(689/1)

إن قيل: كيف يتأتى لكم الاستدلال بدليل المقابلة مع أن الذي يذهب إليه شيخكم أبو هاشم أن المقابلة أو ما في حكمها ليست بشرط في الرؤية وصرح بذلك عنه الشيخ ابن متويه وصححه ولهذا أجاز أبو هاشم رؤية الفنا وإن كان غير مقابل ولا حال في المقابل ولا في حكم المقابل، وقال: لو قدرنا أنه لم ينف جميع الأحياء منا لصح أن يدركه من الأحياء من لم ينفه على هذا الحد إذا كان في نفسه على صفة يصح إدراكه عليها وكذلك أجاز رؤية اللون لو وجد لا في محل وصرح ابن متويه في التذكرة والحاكم في شرح العيون بأن الله تعالى لو كان مما يصح رؤيته لرأيناه وإن لم يكن في جهة بل على ما هو عليه، ونص أبو هاشم على أنه تعالى لو قدر كونه مرئياً لم يستلزم مماثلته للمرئيات ولا مجانسته لها فلا يلزم أن يكون جسماً ولا حالاً

في جسم، وصححه المهدي عليه السلام واحتج بأن ذلك ككونه تعالى معلوماً فإنه لايلزم مجانسته للمعلومات وهذا تصريح بنقيض ما يترتب عليه هذا الدليل فكيف يتأتى مع ذلك الاستدلال به أو كيف يتأتى القول بأن كوننا لانرى إلا ما كان مقابلاً أو حالاً في المقابل بل أو في حكم المقابل يعلم ضرورة أن الأشعرية بخلافهم في ذلك جاحدون للضرورة وأنه من جسرتهم على العناد وصناعتهم في التمويه فهذا شيخكم أبو هاشم وغيره من أعيان علمائكم قائلون بمثل مقالتهم.

(690/1)

قلنا: أما على مذهب أبي هاشم ومن وافقه فلا كلام في ضعف هذا الدليل وعدم تأتيه، وقد ضعفه الشيخ أبو هاشم لذلك ورجح دليل الموانع وعلى مذهب الشيخ أبي عبدالله وغيره ممن تقدمه من علماء المعتزلة فهو قوي صحيح لأنهم حكموا باشتراط المقابلة وكذلك على مذهب أبي علي فإنه ذهب إلى أن كونه تعالى مرئياً لو قدر يستلزم مجانسته للمرئيات ويلزم عليه أن يكون جسماً أو حالاً في جسم ولهذا كان معتمده في هذه المسألة دليل المقابلة ومذهبه هو القوي، والذي عليه الجمهور، ولهذا صححه المتأخرون من المعتزلة وأصحابنا كالقاضي وتلامذته والشارحين والمصنف رحمه الله.

وربما يقال: قد يمكن تمشيته على مذهب أبي هاشم ومن وافقه فإن ابن متويه قال: ونحن وإن كنا نقول أن المقابلة غير مشروطة في صحة الرؤية فالشعاع يجب نفوذه في السمت الذي يقابل العين والحق أنه لايمكنهم مع ما تقدم ذكره الاستدلال بهذا الدليل.

إذا عرفت هذا فالذي دعا أبا هاشم إلى أن لم يعد المقابلة شرطاً أنه قال: لو كانت شرطاً لوجب ألا يرى اللون لأنه غير مقابل لنا إذ المقابلة لاتعقل إلا بين المتحيزين.

(691/1)

فإن قلنا: الشرط في إدراك اللون أن يكون حالاً في المقابل كان الشرط في الإدراك بالحاسة الواحدة قد اختلف وذلك غير جائز وهذه هي العلة أيضاً في أنه لم يجعل اتصال الشعاع شرطاً لأنه لايعقل الاتصال بشيء إلا بالمتحيز إذ الاتصال من قبيل التأليف فإن /358/ جعلنا الشرط في اللون اتصاله بمحله اختلف الشرط فيما يدرك بحاسة واحدة ثم علل امتناع اختلاف الشرط في الإدراك بحاسة واحدة بأنا وجدنا الحواس عند اختلافها يختلف الشرط في

الإدراك بها كحاسة الشم وحاسة الصوت فإن الشرط في الإدراك بحاسة الشم انتقال محل الرائحة إلى الخيشوم ومجاورته لها والشرط في الإدراك بحاسة السمع انفتاح الأذن وصحتها ووجدنا ما يدرك بالحاسة الواحدة لايختلف شرطه كحاسة الطعم وأن الشرط في إدراك الطعوم بها حصول محل الطعوم مع اللهاة بحيث لاساتر ولا ما يصح حصول الساتر فيه فيجب فيما يدرك بحاسة البصر ألا يختلف شرط إدراكه فجعلنا الشرط حصول قاعدة الشعاع مع المرئي بحيث لاساتر ولا ما يصح وقوع الساتر فيه لا المقابلة واتصال الشعاع، وهذا ليس بالقوي فإنه قياس من غير علة جامعة.

وقوله: (إن الحاستين إذا اختلفتا اختلف شرط الإدراك بهما).

غير صحيح على الإطلاق فإن الشرط في الإدراك بحاسة الطعم وحاسة الشم واحد، وهو حصول محل المحسوس مع الحاسة بحيث لاساتر ولا ما يقدر ذلك فيه وقد صرح ابن متويه بأن الشرط في الإدراك بهاتين الحاستين على سواء وذلك ظاهر.

ويلحق بهذا الدليل فائدة وهو بيان الوجه في رؤية أحدنا وجهه في المرآة ونحو ذلك فإنه الذي في حكم المقابل وقد جعل أصحابنا الوجه في ذلك أنه ينفصل من نقطة الناظر شعاع يتصل بالمرآة ثم ينفصل منها شعاع ويتشكل من هذا الشعاع ما هو بهية العين فيرى وجهه حيث هو بذلك الشعاع الذي تشكل بشكل العين وعلى هذا لو جمع بين مرائتين مرآة أمام وجهه ومرآة خلفه بحيث تقابل إحدى المرآتين الأخرى لرأى قفاه.

(692/1)

وقال أبو الحسين والفلاسفة: بل الوجه أنه ينطبع صورة الوجه في المرآة وأنكروا الشعاع من الأصل وأبطل أصحابنا ما ذهبوا إليه بأن الانطباع غير معقول ولو انطبع نفس الوجه في المرآة لزم إحساسنا بذلك وعلمنا به ومعلوم خلافه فإن قالوا: المنطبع مثله.

قلنا: فالمرآة منصوبة لرؤية الوجه لا مثله ولو انطبع الوجه ظاهر المرآة لزم أن يحول بيننا وبين رؤيتها وإن انطبع باطنها لزم أن يحول بيننا وبين رؤية الوجه ثم أنا نرى في المرآة الأجسام العظيمة كالجبال فكيف يتصور انطباعها في المرآة مع صغرها.

وحكى الحاكم عن صالح قبة أن الذي يراه في المرآة شيء يخترعه الله هناك. قال: وهذا جهل عظيم لأنه يوجب أن يكون المرآة على صغرها قد خلق فيها الأجسام العظيمة فإنا نرى في المرآة السماء والجبال وغيرها وكان يجوز اختلاف العادة فلا يخترع الله ذلك الشيء فيها فكان يجوز أن ينظر ولا يرى وذهب أبو الهذيل وابن الإخشيد أنه يتشكل في المرآة مثل

شكل الوجه والرد عليهما من جنس ما تقدم.

فصل فيما يصح الاستدلال به من السمع على هذه المسألة

فإنها مما يصح الاستدلال عليه بالسمع.

واعلم أولاً أن المسائل بالنسبة إلا الاستدلال عليها بالسمع تنقسم إلى ثلاثة أقسام منها ما لايصح الاستدلال عليه بأدلة السمع وعقده أن نقول: كل مسألة لايصح العلم بصحة السمع إلا بعد العلم بها فإنه لايصح الاستدلال بالسمع عليها. ومنها: ما لايصح الاستدلال عليه إلا بأدلة السمع وعقده أن نقول: كل ما لايقضي العقل فيه بوجوب ولا إحالة لايصح الاستدلال عليه إلا بأدلة السمع. ومنها: ما يصح /359/ العلم به من جهة السمع مع صحة العلم بطريق العقل، وعقده أن نقول: كل مسألة يصح الاستدلال بأدلة السمع عليها مع الجهل بها ويمكن التوصل إليها بأدلة العقل فإنه يمكن الاستدلال عليها بأدلة السمع مع صحة التوصل إلى العلم بها بطريق العقل.

أما القسم الأول

فهو مثيله إثبات الصانع وكونه قادراً عالماً غنياً عدلاً حكيماً وصدق صاحب الشريعة صلى الله عليه وآله وسلم وهذه متفق عليها وكونه حياً موجوداً لايشبه المحدثات عند الجمهور ومسائل العدل النفسية ككونه تعالى غير فاعل لأفعال العباد ولايكلف ما لايطاق ولايظلم ولايعاقب بغير ذنب ولايريد المعاصي.

عند القاضي وابن متويه والسيد الإمام قالوا: فإنا مالم نعلم نفيها عنه تعالى لم نعلم عدله وإنما هي تفصيل لكونه تعالى لايفعل القبيح ولايخل بالواجب وهذه مسألة عدل حكيم وبالاتفاق أنه لايصح الاستدلال عليها بالسمع.

وأما القسم الثاني

فهو كتفاصيل أمور الآخرة وأحوالها وبعض مسائل الوعد والوعيد.

وأما القسم الثالث

فهو مسألة مدرك ومريد ونفي الرؤية والثاني وإثبات الصفة الأخص وإثبات القدم بعد إثبات الوجود ومسائل العدل الإثباتية وبعض مسائل الوعد والوعيد بالاتفاق وكونه تعالى حياً موجوداً لايشبه المحدثات عند الشيخ الحسن وأبي رشيد وكذلك قال السيد الإمام في كونه غنياً قال: لأن كونه تعالى غير محتاج كاف في كونه غنياً وإن لم يعلم كونه حياً لكن لايكون مدحاً إلا مع

انضمام كونه حياً إليه.

قيل: والحق في كونه موجوداً أنه من ذهب إلى أن الوجود صفة زائدة على الذات أمكنه الاستدلال بالسمع إليها ومن ذهب إلى أنه نفس الذات لم يمكنه لأنها عنده تعود إلى إثبات الصانع وكونه تعالى لايفعل أفعال العباد ولايكلف ما لايطاق ولايظلم ولا يعاقب بغير ذنب ولايريد المعاصي، ونحو ذلك من مسائل العدل النفيية عند بعضهم.

علمنا حينئذ صحة السمع فيصح لنا الاستدلال عليها بالسمع.

قيل: وهذا قول أكثر المتكلمين وهو الصحيح ثم نعود إلى الاستدلال بالسمع على أنه تعالى لايرى فإنه لايتوقف صحة العلم بكونه دليلاً على نفي العلم بنفي الرؤية لاسيما الرؤية غير المكيفة.

(694/1)

قوله: (وهذه أربعة أصول الأول أنه يمدح بنفي إدراك الأبصار والثاني أن مدحه بذلك راجع إلى ذاته. الثالث: أن إدراك الأبصار هو رؤيتها، ألرابع أن إثبات ما نفيه مدح راجع إلى الذات يؤدي إلى النقض.

قوله: (فلا خلاف فيه).

هكذا ادعى أصحابنا الإجماع على صحة هذا الأصل قالوا: وإنما اختلف في وجه التمدح فيها وبماذا وقع فعندنا أنه ينفي الرؤية في الدنيا والآخرة، وقالت الأشعرية: بل ننفيها في الدنيا فقط. وقالت المجسمة: بل ننفي الإحاطة. وقال ضرار: بل بأنه لايدرك بهذه الحواس. وقيل في دعوى الإجماع نظر، فقد حكى الرازي عن بعضهم أن الآية وردت لمجرد الإخبار لا لقصد التمدح.

قوله: (ودليله سياق الآية).

يعني فإن سياقها يشهد بأنه تعالى يمدح بذلك لما ذكره تعالى في أولها وآخرها من التمدح.

قال تعالى: {بديع السموات والأرض أنا يكون له ولد ولم يكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل}، {لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار /360/ وهو اللطيف الخبير}.

قوله: (ومن المستهجن عند أهل اللسان).

أي عند أهل البلاغة والبيان وذلك ظاهر فإنهم يستهجنون أن يقول قائل: فلان عالم فاضل يرتقي يمشي في السوق صالح زكي لما توسط بين أوصاف المدح ما ليس بمدح.

قوله: (لكان قد شاركه في ذلك غيره).

يعني الواحد منا إذا كان حياً لا آفة به.

قوله: (وصار كالتمدح بأنه لاتأخذه سنة ولا نوم وبنفي الصاحبة والولد فإنه إنما يكون مدحاً بانضمامه إلى كونه حياً).

يعني فأما مع عدم الانضمام فلا يكون مدحاً ولهذا فإن الجمادات لاتأخذها سنة ولانوم فكذلك يكون المدح في كونه تعالى لايرى بانضمام كونه يرى.

قوله: (كالكاشف عن مخالفته تعالى للمحدثات).

يعني فإنه لايصح وجود محدث يرى ولايرى حياً لاتأخذه سنة ولانوم ولاتصح عليه الصاحبة والولد فإذا كان قد حصل ذلك في الباري تعالى كشف عن أنه ليس بمحدث.

(695/1)

قوله: (وبعد فقد قيل) إلى آخره.

القائل لما ذكره صاحب كتاب الإكليل وهو من أصحابنا وذلك أنه إذا ثبت أنه تعليل لنفي الصاحبة والولد فتعليل المدح مدح أيضاً.

قوله: (أو على صفة الوجود).

يقال: أما المحدثات فلو كانت ترى على صفة الوجود لم يكن كونها مرتبة راجعاً إلى ذاتها لأن الوجود في حقها صفة بالفاعل وأما الباري تعالى فإذا قدرنا كونه مرئياً لوجوده فكونه مرئياً كما ذكرت راجعاً إلى ذاته لأن الوجود في حقه صفة مقتضاة عن صفة ذاته لكن ظاهر ما ذكره الإطلاق في حقه وحق غيره لقوله: فلأن كون الشيء مرئياً أو غير مرئي إلى آخره.

وليس بسديد فكان الأصوب أن يقول: فلأن كون الباري مرئياً أو غير مرئي إلى آخره.

قوله: (فهو يمدح بثبوت صفة لأجلها لايرى).

يعني لأن الشيء إنما يرى لصفة ثابتة له وإنما لايرى لصفة أيضاً ثابتة له فإذا كان تعالى لايرى فهو لثبوت صفة له ترجع إلى ذاته.

قوله: (بل يثبت حيث تنتفي وينتفي حيث تثبت).

يعني يثبت الإدراك حيث تنتفي الإحاطة كقولك: أدركت السماء والجبل فإن الإدراك ثابت ههنا مع انتفاء الإحاطة وتثبت الإحاطة حيث ينتفي الإدراك كقولهم: السور أحاطب المدينة مع أنه ليس بمدرك لها إذ هو جماد.

قوله: (ولأنه كما لاتلحقه الأبصار فهي لاتلحق غيره كالمعدوم ونحوه).

يعني مما لايرى ككثير من الأعراض. وفيه سؤال وهو أن يقال: وكما لاتراه الأبصار لايرى غيره؟

والجواب: أنه وإن كان كذلك إلا أنه يقع المدح بالانضمام إلى أنه يرى وأما في اللحوق فلا يمكن قبل ذلك وهو أنه يكن مدحاً بالانضمام إلى أنه يلحق إذ اللحوق من صفات الأجسام فبان الفرق.

قوله: (فالمعاني لايصح عليها اللحوق).

(696/1)

يعني أن ذلك لايتصور إلا في الأجسام إذ معناه انفصال اللاحق حتى يتصل بالملحوق وذلك ظاهر قوله على أنه يكون التقدير لايلحقه اللحوق، يقال: بل يكون التقدير لاتلحقه المعاني التي هي الإدراكات لا ما ذكرته ولعل الجواب والله أعلم هو بأن يقال: إذا جعلتم الفعل وهو يدرك بمعنى يلحق مع أن الإدراك الذي هو مصدره بمعناه لزم أن يكون الإدراك بمعنى اللحوق وإذا فسرتم الإبصار بالإدراك فقد عاد المعنى لايلحقه اللحوق، وهذا ظاهر مع التأمل .

قوله: (فيكون المعنى أنه لم يخلق لنا إدراكاً نطعمه به).

سياق كلامه يقضي بأن المراد في الآية بقوله: ولايطعم. ولا يدرك إدراك المطعومات مضارع طعم وليس كذلك فإنه مضارع أطعم فلا يكون للاستشهاد بها معنى.

قوله: (وأكثرهم يلتزم هذا).

يعني وهم الذين أجازوا أن يشم /361/ ويذاق ويلمس بأن يخلق هذه الإدراكات كالأشعري تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

قوله: (وإن كانوا لايطلقون العبارة).

يعني بأنه يصح كونه تعالى مسموماً ومذوقاً وملموساً.

قوله: (وأما قياسه لذلك على التمدح بنفي الظلم والعبث) إلى آخره.

اعلم أن أصحابنا يجعلون تمدحه تعالى بنفي الظلم والعبث دليلاً على جواز وقوعه منه من جهة القدرة وأنه غير مستحيل ويحتجون بذلك على أنه تعالى يقدر على فعل القبيح فعارضهم الرازي بذلك وقال: إذا جعلتم تمدحه بنفي الظلم دليلاً على جواز فعله فتمدحه بنفي الرؤية دليل على جواز وقوعها.

قوله: (بنفي الجمع بين الضدين ونحو ذلك).

يعني كجعل الجوهرين في جهة.

قوله: (فإنه غير مقدور).
يعني فلا يتأتى أن قال فيه كما قيل في الفعل من أن التمدح به لايكون إلا مع جواز فعله لأن ما كان راجعاً إلى الذات لايجوز فعله مع الاتفاق على أنه يصح التمدح بما يرجع إلى الذات.
فائدة

(697/1)

اعلم أن تمدحه تعالى الراجع إلى ذاته من نفي وإثبات ينقسم إلى قسمين: واجب وجائز. والواجب ينقسم إلى مستمر كتمدحه بأنه تعالى قادر وعالم وحي وموجود وأنه لايرى ولايشبه المحدثات وأنه لاثاني له، وتمدحه بنفي عكس صفاته الأربع، وإلى غير مستمر كتمدحه تعالى بأنه مدرك سامع مبصر فإن هذه الصفات وإن كانت واجبة فهي غير مستمرة.
والجائز كتمدحه تعالى بأنه يريد الطاعات ويكره المعاصي ولايكره الطاعات ولايريد المعاصي، وأما التمدح الراجع إلى الفعل فهو ينقسم إلى إثبات ونفي والإثبات ينقسم إلى قسمين: تمدح بفعل واجب كتمدحه تعالى بقبول التوبة وإثابة المطيع وتعويض المؤلم وتمدح بفعل غير واجب بل مفضل كتمدحه تعالى بأنه رازق منعم منفضل ونحو ذلك والراجع إلى النفي ينقسم إلى قسمين: تمدح بنفي فعل يقبح لو فعله كتمدحه تعالى بأنه لايظلم ولايكذب ولايعذب بغير ذنب، والتكلف ما لايطاق وأنه لايفعل كراهة الطاعة ولا إرادة المعصية وتمدح بنفي فعل لايقبح لو فعله كما لو تمدح بأنه لا يعاقب من يستحق العقوبة قبل ورود السمع وبهذا التفصيل يعرف أن التمدح بنفي الرؤية لابد من كونه راجعاً إلى الذات على ما تقدم.
قوله: (المشاهدة واللحوق والبلوغ والإيناع).
المشاهدة هي الإحساس بإحدى الحواس تقول: شاهدت اللون وشاهدت الحرارة أي أدركتهما، وإن كانت في العرف لاتستعمل إلا في الإدراك بحاسة البصر واللحوق كقوله تعالى: {قال أصحاب موسى إنا لمدركون} والبلوغ كقولهم: أدرك الصبي إذا بلغ الحلم، والإيناع كقولهم: أدركت الفاكهة أي نضجت وأينعت.
قوله: (وأما قول القائل أدركت ببصري حرارة الميل)

(698/1)

هذا سؤال أورده ابن أبي بشر الأشعري قال أصحابنا: وإنما اخترع هذا الكلام لا أن أهل اللغة قالوه وهو أن يقال: قولكم أن الإدراك إذا قرن بالبصر لم يحتمل إلا الرؤية غير صحيح فإن العرب تقول: أدركت ببصري حرارة الميل، فذكروا الإدراك وقرنوه بالبصر ولم يفد الرؤية بل اللمس لأن الحرارة لاتدرك إلا لمساً. قال أصحابنا: ولو صح أن هذا لغة فذكر الحرارة قرينة تصرف عن أن يراد بالإدراك الرؤية لأن الحرارة لاترى ونحن فرضنا الكلام فيما لاقرينة فيه صارفة عن ذلك المعنى مع الإطلاق. وجواب المصنف يؤول إلى هذا.

قوله: (فكيف يعقل في هذا المعنى أن يكون قد وصل إلى المرئيات فضلاً عن أن يكون قد أحاط بالشيء من جميع جوانبه).

فيه نظر لأن الرازي لم يجعل الإدراك هو الواصل بل جعله الوصول والواصل هو المدرك.

قوله: (فالإدراكات عندهم /362/ خمسة).

يعني بعدد الحواس الخمس فكل حاسة تدرك بها فذلك بإدراك يحل فيها مخالف للإدراك بالأخرى.

قوله: (أن يكون سمعه قد أحاط به).

يعني لأنه جعل الإدراك الإحاطة بالمدرك من جميع جوانبه فإذا صح ذلك فمن الإدراكات الإدراك بحاسة السمع للصوت فيلزم إذا أدرك صوتاً أن يكون إدراكه له إحاطة سمعه به من جميع جوانبه كما ذكره في إدراك البصر مع أن الصوت لا جوانب له ولايتصور الإحاطة في حقه.

قوله: (فالله تعالى يدرك نفسه عندهم بهذه الإدراكات الخمسة).

يقال: أما الرازي فربما لايقول بذلك بل يقول لايدرك نفسه إلا بالإدراك الذي هو الرؤية لكن هذا متوجه إلى من قال بذلك منهم ومتوجه إليه في الإدراك بمعنى الرؤية.

قوله: (وأما الأصل الرابع) إلى آخره.

(699/1)

الذي يدل على صحة هذا الأصل وجوه ثلاثة: الوجهان اللذان ذكرهما المصنف الأول قوله: فلأن كون الشيء مرئياً أو غير مرئي إلى آخره. وتلخيصه أن يقال: كون الشيء مرئياً أو غير مرئي مما يرجع إلى ذاته ففي الشاهد إلى الصفة المقتضاة وفي الغائب إلى الصفة الذاتية كما تقدم فإذا كان تعالى قد تمدح بأنه لايرى وذلك التمدح راجع إلى ذاته على ما تقدم فقد ثبت بذلك أنه لايرى لصفته الأخص فإثبات كونه مرئياً يقتضي خروجه عما لأجله كان غير مرئي

وهي الصفة الأخص وخروجه عناه يقتضي خروجه عما يقتضيه من الصفات إذ يستحيل حصول المقتضي من دون مقتضيه وفي ذلك خروجه عن كونه قادراً عالماً حياً موجوداً.

وهذا أبلغ نقص في حقه تعالى ويؤدي إلى انقلاب ذاته لأنه إذا خرج عن الصفة الذاتية إلى صفة أخرى ذاتية فقد صارت ذاته غير ما كانت وأنقص من ذلك إن خرجت عنها لا إلى صفة.

قوله: (والعكس).

يعني وخروج الذات عن كونها مرئية إل أن تكون غير مرئية يقتضي الإنقلاب أيضاً، والطريقة في الطرفين واحدة. الوجه الثاني: ذكره أيضاً وهو قوله: (وبعد فإما أن يتمدح بنفي صفة كمال) إلى آخره.

وله تتمة وهو أن يقال: فإذا كان تمدحه بنفي الرؤية تمدحاً بنفي صفة نقص فإثبات الرؤية إثبات لتلك الصفة فيحصل غرضنا من أن إثبات ما نفاه تعالى يؤدي إلى النقص.

الوجه الثالث: أنه نقص من حيث أن ثبوت ما تمدح تعالى بنفيه يكشف عن الكذب والكذب من أوصاف النقص.

قوله: (من حيث أن حرف النفي إذا دخل على اسم الجنس المعرف باللام اقتضى الاستغراق).

فيه نظر لأنه يوهم أن اقتضاء الاستغراق في اسم الجنس المعرف هو لأجل تقدم النفي وليس كذلك فإن التعريف من ألفاظ العموم تقدمه نفي أو لا كقوله تعالى: {إن الإنسان لفي خسر} وإنما تعتبر إفادة اسم الجنس للاستغراق مع تقدم النفي إذا كان يكره، وإنما أفاد حرف النفي في هذه الآية الاستغراق في الأوقات لدخوله على الفعل المستقبل والله أعلم.

(700/1)

قوله: (بدليل صحة الاستثناء).

يعني في الأشخاص والأوقات نحو: إلا بصر زيد، وإلا في الآخرة. ولا كلام في أن صحة الاستثناء دليل الاستغراق وسيأتي تلخيصه في باب الوعيد ومما يؤكد ذلك أن النفي الذي تضمنته الآية إما أن يكون في جميع الأوقات عن جميع الأشخاص فهو الذي يقول أو يكون في بعض الأوقات أو عن بعض الأشخاص فلا مخصص أو لايكون نفياً في أي الأوقات ولا عن أي الأشخاص، فخلافه معلوم من ظاهر الآية ويدل على عمومها أن إثبات الإدراك في وقت ما أو لشخص ما ينافي ظاهرها ولولا عمومها لم ينافه.

تنبيه

اعلم أن هذه الآية لاتوصل إلى العلم بنفي الرؤية إلا إذا كانت دلالة العموم قطعية وهو موضع

/363/ نظر، فالذي يذكره المحققون أن دلالته ظنية، وعلى هذا لايوصل إلا إلى الظن وسيأتي لهذا المعنى مزيد تحقيق في باب الوعيد.

قوله: (والجواب أن من حق التخصيص التنافي على مقتضى الخاص).

يعني بأن يرد المخصص مصرحاً بنقيض ما ورد به العام في مقتضى الخاص وليس كذلك ههنا فإن العام انتفاء إدراك الأبصار بمعنى أنها لاتراه والخاص على زعمهم نظر بعض الوجوه إليه، ومعناه الانتظار وليس عدم الرؤية منافياً له بل يصح اجتماع انتفاء الرؤية وثبوت النظر، إذا كان بمعنى الانتظار، وكذلك لو جعلنا النظر في قوله تعالى: {إلى ربها ناظرة} نظر الرؤية كما يزعمون فإن معناه تقليب الحدقة السليمة التماساً للرؤية لانفس الرؤية فإثباته لايناقض نفيها بل يصح اجتماع إثباته ونفيها.

وإلى هذا المعنى لحظ لامصنف وهو الذي وعد بأنه سيبينه.

قوله: (نقيض لقولنا: تدركه الأبصار).

(701/1)

النقيضان كل قضيتين إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى فنقيض الكلية السالبة نحو: لاشيء من الإنسان بحجر. جزئية موجبة وهي: بعض الإنسان حجر. ونقيض الكلي الموجبة مثل: كل إنسان حيوان. سالبة جزئية: ليس بعض الإنسان بحيوان. وإنما جعل نقيض الكلية من إحدى الطرفين جزئية من الطرف الآخر لأنه لايمكن استمرار كذب إحداهما وصدق الأخرى إلا مع ذلك، فيفهم من قول الرازي أن قوله تعالى: {لاتدركه الأبصار} سالبة جزئية في المعنى ولهذا جعل نقيضه موجبة كلية، ولكنه غير مسلم له كما نبه عليه المصنف بعد.

وقول الرازي أيضاً: إن تدركه الأبصار موجبة كلية مخالف للقواعد فإن مثل هذه القضية عند المنطقيين تسمى مهملة إذ لم يؤت فيها بلفظة كل ونحوها من ألفاظ التسوير ويحكم عليها أهل المنطق بأنها جزئية لأن ذلك هو المتحقق فيها.

قوله: (وبعد فإذا استحال في بعض الأبصار أن تدركه) إلى آخره.

يقال: ليس نفي الإدراك عن بعض الأبصار يقتضي استحالته في حق من نفى عنه بل عدم وقوعه.

فصل في شبههم في إثبات الرؤية

قوله: (أليس من صريح مذهبكم أن الصحح أمور سلبية).

يعني أن المرجع بها إلى نفي الاستحالة فمعنى كونه يصح وجوده أنه لايستحيل وجوده ومعنى

صحة كونه معلوماً أنه لايستحيل أن يعلم لأنهم يثبتونها أحكاماً خاصة، وقولهم: فلو كانت أموراً ثابتة لزم قدمها يعنون لحصولها فيما لم يزل ولهذا قالوا بأن صحة وجود العالم فيما لم يزل معناه أنه لايستحيل وجوده فيما لايزال ونحن نجعل صحة وجوده في الأل أمراً ثبوتياً والمرجع بها إلى إمكان وجوده فيما لايزال.

قوله: (فإن صحة رؤية اللون يحتاج إلى ما لاتحتاج إليه صحة رؤية الجوهر وهو المحل).

(702/1)

وهذا ينبني على أن اللون لايصح إدراكه إلا في محل وأنا لو قدرنا وجوده لا في محل لم يصح إدراكه ولاذي صرح به أبو هاشم أنا لو قدرنا وجوده لا في محل لصحت منا رؤيته ومع ذلك لأنه لايجعل الشرط في الرؤية إلا حصول قاعدة الشعاع مع المرئي بحيث لاساتر ولا ما يقدر حصول الساتر فيه ولايشرط المقابلة أو تنافي حكمها، فأما من اشترط ذلك فيقول: لو وجد لا في محل لم تصح رؤيته.

قال ابن متويه: إلا على ما قاله الشيخ أبو عبدالله من تقدير جهة له فيجعله مرئياً لحصول المقابلة بثبوته في جهة إلا أنه لايتصور إلا مع وجوده لا في محل أن يكون في جهة لأن ذلك يقتضي كونه متحيزاً.

قوله: (فما أنكروا أن علة صحة الرؤية في الجوهر واللون هي كونهما ممكني الوجود).

يعني فنكون قد عللنا هذه الصحح المتماثلة بعلة اشترتك فيها المرئيات في الشاهد وهي كونها ممكنة الوجود ومع ذلك لايلزم صحة /364/ رؤية الباري تعالى لعدم حصول هذه العلة في حقه إذ هو واجب الوجود غير ممكنه.

قوله: (إذا كان علة صحة الرؤية كونه ممكناً أو كونه معلوماً بطل اشتراط كونه شيئاً).

اعلم أن هذا الجواب أقرب إلى عدم المطابقة فإنه إنما يكن مطابقاً لو قيل لايكون كون الشيء معلوماً علة في صحة رؤيته إلا بشرط أن يكون شيئاً، والمعدوم وإن كان معلوماً فليس بشيء وليس هذا مضمون السؤال وإنما حاصله أن المعدوم إذا لم يكن شيئاً لم يكن معلوماً، وإذا لم يكن معلوماً لم يلزم صحة رؤيته، وإن كانت العلة في رؤية المرئي كونه معلوماً.

قوله: (حتى القدرة والحياة والسمع والبصر ونحوها).

يعني من الموجودات التي قد علمنا استحالة رؤيتها كالعلم والشهوة والإرادة والكراهة لحصول علة صحة الرؤية فيها عندهم وهو الوجود.

قوله: (إذ لا أقل من اطراد العلة).

(703/1)

يعني وهي أن تكون متى حصلت حصل معلولها فيكون متى حصل الوجود الذي هو عندهم علة في صحة الرؤية حصلت الصحة وإن كان في وجوب العكس خلاف، واعلم أن الوجود على كلامهم إنما يكون مقتضياً للصحة لا علة فيها لأنه ليس بذات ولكن حكم المقتضي في وجوب اطراده حكم العلة وهو أيضاً يسمى علة تجوزاً.

قوله: (ولهذا قال الرازي) إلى آخره.

اعلم أن الرازي لما تيقن ضعف أدلتهم العقلية في هذه المسألة وظهور بطلانها ذهب إلى أنه لادليل في العقل يدل على صحة الرؤية ولا على استحالتها، قال: ولكنه قد ورد في ظواهر كتاب اله تعالى وسنة رسوله ما يقضي بصحتها فحينئذ توجه القول بها مع عدم المانع منها عقلاً ولكن تلك الظواهر لاتوصل إلى العلم فتكون ظنية.

قوله: (حتى رؤية الباري تعالى).

أي رؤيته للأشياء فإنها عندهم معنى موجود فلم يجدوا بداً من القول بصحة رؤيته على أصلهم.

قوله: (وأن يخلق الله تعالى لوناً غير هذه الألوان).

اعلم أن مذهب الشيخين وهو الظاهر من قول أصحابنا أنه يجوز أن يكون في المقدور لون سادس غير هذه الألوان الخمسة الموجودة. قالوا: لأنه لادليل على نفي هذه الزيادة فيجب تجويز كونه في المقدور.

قال ابن متويه: وإذا جوزنا الزيادة أجريناها مجرى الأكوان في ألا تنحصر، وقد يجوز أن تكون الزيادة أيضاً محصورة كالمزيد عليه وفي الناس من منع من كون الازئد مقدوراً وزعم أنه يؤدي إلى الجهالات حتى يلزم تجويز أمور لا تعقل، وأبطلوا هذا بأن اللون وما يحصل به من الهيئة للأجسام قد عقلناه فالذي جوزناه هو لون يحصل لمحله به هيئة معاكسة لهذه الهيئات فلا يكون في ذلك لزوم جهالة.

قوله: (فبأي شيء يفرقون بينهما حتى يعلموا اللون لوناً والحياة حياة).

(704/1)

لهم أن يقولوا: نحن نجد الفرق لن هذا اللون وإن كان غير هذه الألوان المعروفة فإنه يثبت لمحله به هيئة معاكسة للهيئة الحاصلة بهذه الألوان دون الحياة والحياة وإن كان لابد مع القول بصحة رؤيتها من القول بثبوت هيئة لمحلها بها إذ ذلك من حكم كل مدرك أدرك على

حد إدراك محله أنه لابد من ثبوت هيئة للمحل، قياساً على الألوان والحرارة والبرودة، فإن الهيئة تثبت لمحالها بها لام أدركت على حد إدراكها فالهيئة التي تحصل بالحياة ليست معاكسة لهيئة هذه الألوان ولعله يجاب بأن هذا الفرق إنما يتصور لو كان إدراك اللون وغيره على صفته المقتضاة كما يقوله، وأما إذا كان على صفة الوجود كما يقولونه والوجود متماثل فلا فرق.

قوله: (والأول لايمكنهم القول به لاتحاد الطريقة في الجميع).

يعني لايمكنهم القول بأن الوجود /365/ علة في صحة الرؤية دون غيرها من أنواع الإدراكات لاتحاد طريقتهم في جعل الوجود علة في الرؤية وفي سائر الإدراكات فإنه يقال في الإدراك بالذوق مثلاً أن صحة ذوق الطعوم وإدراكها على هذا الحد مع اختلافها حكم متماثل فلا بد أن يعلل بأمر اتفقت فيه وثبت اشتراكها جميعاً فيه ولم تشترك أنواعها إلا في الوجود، فيجب أن يكون هو العلة في صحة إدراكها والباري تعالى قد شاكرها فيه فيجب صحة أن يدرك على حد إدراكها، وكذلك الكلام في الشم والسمع.

قوله: (ويلزم عليه صحة الرؤية حال العدم كما سلف).

يعني لما تقرر من أنها ثابتة حال العدم.

قوله: (حاكياً عنهم ولاتشبيهه بخلقه).

يعنون لأن لارؤية التي يقول بها رؤية غير مكيفة فأما الرؤية المكيفة فلا كلام في أنها تقتضي تشبيهه تعالى بخلقه.

قوله: (هذا شيء أخذوه من كلام شيخنا أبي علي).

(705/1)

وذلك أنه قال: لايكفر من قال بالرؤية التي ليست بمكيفة. وقال محتجاً على عدم كفره: لأن قوله بالرؤية لايوجب حدوثه تعالى ولاحدوث معنى فيه ولاتشبيهه بخلقه ولاتكذيبه ولاتجويره ولا قلب ذاته فيجب ألا يكفر من قال بها فجعلها الخصم شبهة له.

قوله: (وما أنكرتم أن التمانع) إلى آخره.

يعني كما قلتم في المقابلة واشتراطها فإن بعض مشيختهم قال إن المقابلة أو ما في حكمها إنما كانت شرطاً في الرؤية بمجرى العادة. وقال الرازي: إن اشتراطها في رؤيته تعالى من أحكام الوهم والخيال.

فصل في شبههم من جهة السمع

اعلم أولاً أنه يقال لهم: لايصح لكم الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ولا على غيرها نم المسائل لما ذهبتم إليه في باب العدل من المذاهب الفاسدة المفضية إلى عدم الوثوق بالسمع.

قوله: (أقوى ما تمسكوا به سؤال موسى عليه السلام).

يعني الذي حكاه الله تعالى عنه وهو قوله عليه السلام: {رب أرني أنظر إليك} وتقرير احتجاجهم به أن موسى عليه السلام سأل الرؤية لنفسه لأنه أضاف السؤال إليه بقوله: أرني. وأضيف إليه في الجواب فقيل: {لن تراني}، ولنزول الصاعقة به ولأنه تاب من ذلك ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها فإنه أعلم خلق الله بما يجب لله وما يستحيل على الله وهو كليمه وخيرته من خلقه.

قوله: (تزعمون يا معاشر المجبرة) إلى آخره.

يعني فإن من مذهبكم أنه تعالى لايرى إلا في الآخرة وموسى عليه السلام سأل الرؤية على زعمكم في الدنيا فكأنكم عرفتم ما جهله نبي الله وكليمه وهو تأخر حصولها إلى الآخرة.

قوله: (لأنه لو كان كذلك لما كان لهم ذنب فيصعقوا).

يقال: أن صعقهم لم يكن عند سؤال موسى للرؤية فيتوجه ما قلته ولكن صعقهم حال قولهم: {أرنا الله جهرة}.

قوله: (ولبطل ما علمناه من إضافتها إليهم).

لعله أراد ما اضيف إليهم من طلبها بقولهم: {أرنا الله جهرة}.

قوله: (وأما توبته عليه السلام) إلى آخره.

(706/1)

هذا جواب عن سؤال لهم تقديره: أنه إذا كان سؤال موسى عن قومه فلم تاب فإن الذنب ذنبهم لأنهم السائلون في الحقيقة، ومعلوم أنه تعالى قد حكى التوبة عنه في قوله تعالى: {فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين}.

قوله: (لأن طريقة الأنبياء) إلى آخره.

من هذا القبيل ما روي عن نبينا صلى اللّه عليه وآله وسلم أنه كان يستغفر ربه في اليوم سبعين مرة وقيل في المجلس الواحد مائة مرة.

قوله: (كما يروى مثله عن محمد صلوات الله عليه إلى آخره).

عن ابن عباس رضي الله عنه أن النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم قال لجبريل صلى الله عليه: ((

أحب رؤيتك في صورتك التي تكون عليها في السماء)) فواعده عرفات فخرج النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم فإذا جبريل قد ملأ ما بين المشرق والمغرب ورأسه في السماء ورجلاه في الأرض فخر النبي صلى الله عليه وآله وسلم مغشياً عليه فتحول جبريل إلى صورته وضمه إلى صدره. قال تعالى: {ولقد رآه بالأفق المبين}.

قوله: (امتحاناً لاعقوبة).

يعني فإنه /366/ وإن كان قد أذنب بذلك السؤال في تلك الحال فذلك الذنب صغير في حقه عليه السلام ومكفر في جنب ماله من الثواب فلا يقال أن الصعقة عقوبة على ذلك.

قوله: (كما أن سبب دخول بيت المقدس) إلى آخره.

(707/1)

ذكر المفسرون أن بني إسرائيل لما أفسدوا وخالفوا التوراة بكثرة المعاصي وقتلوا أنبياءهم كزكريا ويحيى عليهما السلام سلط الله عليهم من قبلهم وخرب ديارهم ببيت المقدس وهو بختنصر وحرف التوراة قيل أنهم لما قتلوا يحيى صلوات الله عليه لم يزل دمه يفور حتى قتل بختنصر منهم سبعين ألفاً أو اثنين وسبعين ألفاً ثم سكن، وقيل: بل لما قتلوا يحيى صلى الله عليه أتاهم ملك الروم فقتل منهم مائة ألف وثمانين ألفاً وخرب بيت المقدس ثم لم يبن إلا في خلافة عمر رضي الله عنه. قال الله تعالى: {وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علواً كبيراً}. قيل: المرة الأولى قتل زكريا صلى الله عليه، والثانية قتل يحيى صلى الله عليه، وقيل: قتل شعيباً صلى الله عليه، وقيل: كثرة المعاصي، {فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار}.

وقيل معناه: ترددوا وطافوا وقيل: مشوا. وقيل: عاثوا وأفسدوا {وكان وعداً مفعولاً، ثم رددنا لكم الكرة عليهم}، قيل: الرجعة والدولة وذلك أنهم لما تابوا نصرهم الله {وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا}.

رجعنا إلى أصل الكلام قال الإمام يحيى عليه السلام: فأما صعقته يعني موسى صلى الله عليه وتوبته مما كانتا إلا من أجل استعظام طلب الرؤية وفخامة شأنها ولما ظهر من آثارها من الأمور الهائلة كدك الجبل وحصول الصعقة كأن الله عز سلطانه حقق أن طلب الرؤية مع استحالته يشبه إضافة الولد إليه في قوله تعالى: {تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً أن دعوا للرحمن ولداً}.

قال عليه السلام: ولو كان للمجبرة دراية وفطانة وعلم بأحوال النبياء عليهم السلام لعلموا أن

قوله عليه السلام: {أرني أنظر إليك} لما فيه من إيهام الجسمية والعرضية ما كان إلا سؤالاً عن قومه وترجمة عن مقترحهم وحكاية عن جهلهم.
قوله: (وأما قولهم كيف طلب بالسؤال) إلى آخره.

(708/1)

هذا اعتراض يرد منهم على تجويز أصحابنا أن يكون سؤالها ليرد من جهته تعالى ما فيه مقنع للقوم وقطع لطمعهم، قالوا: فلم لم يسأل أن يجعل الله لهم إلاهاً ليرد من جهته تعالى ما فيه مقنع لهم كما قلتم في الرؤية لولا أن الرؤية جائزة فسألها دون الإله الثاني، وسؤالهم هذا يرد أيضاً على جواب لبعض أصحابنا عن هذه الشبهة وهو أن قال: إن موسى عليه السلام كان عالماً باستحالة الرؤية لكن أراد ورود دلالة سمعية من جهته تعالى يدل على استحالتها لتزداد الأدلة ترادفاً ويزداد هو طمأنينة وزيادة الأدلة من الأغراض العظيمة، ولهذا نجد العقلاء لايكتفون في المسألة بدليل مع وجود غيره بل يستدلون بكل ما يمكن أن يكون دليلاً عليها وإن كان بعض تلك الأدلة مغنياً.
ولهذا سأل إبراهيم عليه السلام ربه تعالى أن يريه كيف يحيي الموتى وإن كان عالماً باقتداره تعالى على ذلك، وهذا الجواب أتى بمعناه أبو الهذيل على ما حكاه ابن الخطيب، واعترضه في الأربعين مع الاعتراض الول بأن موسى عليه السلام لو كان قاطعاً بامتناع الرؤية على ما ذكرتموه وإنما سأله للوجه الذي ذكرتموه لكان الأدب أن يقول: يا رب زدني دليلاً على امتناع الرؤية، فأما أن يسأل الرؤية مع العلم بامتناعها فهذا لايليق بالعقلاء.
قوله: (تقديره أرني أنظر إلى عظيم سلطانك لاحاجة إلى هذا التكليف).
والظاهر أن موسى سأل الرؤية ولاموجب للتأويل.
قوله: (يكون تقدير الجواب) إلى آخره قد أورد جار الله في تفسير هذه /367/ الآية ما يشفي ويكفي من ذلك قوله في هذا المعنى: فإن قلت: كيف اتصل الاستدراك في قوله: {ولكن انظر إلى الجبل} بما قبله؟

(709/1)

قلت: اتصل به على معنى أن النظر إلي محال فلا تطلبه ولكن عليك بنظر آخر وهو أن تنظر إلى الجبل الذي يرجف بك وبمن طلبت الرؤية لأجلهم كيف أفعل به وكيف أجعله دكاً بسبب

طلبك الرؤية لتستعظم ما أقدمت عليه بما أريك من عظم أثره كأنه جل وعلا حقق عند طلب الرؤية ما مثله عند نسبة الولد إليه في قوله: {وتخر الجبال هدا أن دعوا للرحمن ولداً} فإن استقر مكانه كما كان مستقراً ثابتاً ذاهباً في جهاته فسوف تراني تعليق لوجود الرؤية بوجود ما لايكون من استقرار الجبل مكانه حين يدكه دكاً ويسويه بالأرض، وهذا كلام مدمج بعضه في بعض وارد على أسلوب عجيب ونمط بديع ألا ترى كيف تخلص من النظر إلى النظر بكلمة الاستدراك ثم كيف بنى الوعيد بالرجفة الكائنة بسبب طلب النظر على الشريطة في وجود الرؤية، أعني قوله: {فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى له ربه} للجبل ولما ظهر له اقتداره وتصدى له أمره وإرادته جعله دكاً أي مدكوكاً.

قوله: (وليس عدم العلم بمسألة لارؤية مما يقطع بكونه كبيراً).

أي عدم العلم بصحتها إن كانت صحيحة أو استحالتها إن كانت مستحيلة يعني فلا يقال هو كبيرة وإذا كان كبيرة فالكبيرة لاتجوز على الأنبياء عندكم لما ذكره من عدم القطع بكونها كبيرة لاسيما في حق الأنبياء فإن ثوابهم قد يكفر كبيراً من المعاصي التي لايكفرها ثواب غيرهم.

(710/1)

قال بعض أصحابنا: ولو لزم ما قالوه من جهل موسى عليه السلام باستحالة الرؤية على الله تعالى فلا خلل في ذلك لأن معرفتها ليست من فروض الأعيان إذ تجويزها لايستلزم الجسمية وكوننا نعرف ما لايعرفه بعض الأنبياء في موضع لا خلل فيه أيضاً فمن الجائز أن يعزب عن بعض الأنبياء كثير مما اطلع عليه غيرهم كدقائق مسائل اللطيف والمساحة والهندسةوبالجملة فكل مسألة لايعد العلم بها من فروض الأعيان فعدم العلم بها يجوز على الأنبياء كغيرهم وكغير ذلك من أمور الدنيا وأحوالها فإن خاتم الأنبياء وأفضلهم لم يعلم ما في تأبير النخلمن الصلاح حتى قال: أنا أعرف بدينكم وأنتم أعرف بدنياكم.

قوله: (ولا هذه المسألة مما يتوقف عليها العلم بالنبوة).

يعني فلا يقال: كيف تجوزون جهل موسى عليه السلام باستحالة الرؤية مع أنه قد علم صحة ثبوته بلا كلام والعلم بصحة ثبوته وصواب ما أرسل به يتوقف على العلم بنفي الرؤية كما يتوقف على العلم بأنه تعالى عدل حكيم وذلك لأن الكلام في الرؤية غير المكيفة وليس الجهل بما هو الحق فيها يقدح في العلم بصحة النبوة من حيث لايتوقف عليها مسألة العدل والحكمة.

واعترض الرازي هذا الجواب بأن قال: إن الأمة مجمعة على أن علم الأنبياء والرسل بذاته تعالى وصفاته أتم وأكمل من علم كل واحد من آحاد الأمة إذا ثبت هذا فنقول لما كان العلم

باستحالة الرؤية حاصلاً لكل واحد من آحاد المعتزلة فلو لم يكن هذا العلم حاصلاً لموسى عليه السلام لكان كل واحد نم آحاد المعتزلة أعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى عليه السلام ولما كان هذا باطلاً بالإجماع سقط ما ذكروه.

ويمكن الجواب بأن علمه عليه لاسلام باستحالة الرؤية عقيب السؤال مسقط للتسبيح الذي أورده لأن معه لايكون كل واحد من آحاد المعتزلة أعرف بذات الله تعالى وصفاته من موسى أو قد شاركهم فيه بعد ورود الجواب وليس حصول العلم له بعد أن لم يكن حاصلا يقتضي ما ذكره ولم يقع الإجماع على أنه يجب حصول العلم بذات الله تعالى وصفاته للأنبياء من أول وهلة ولو قدرنا أنه عليه السلام لم يعلم استحالة الرؤية مع علم المعتزلة بها لم يقتض أن يكون كل واحد منهم أعلم بذات الله تعالى وصفاته من موسى عليه السلام كما ذكره فإن العلم باستحالة /368/ الرؤية ليس علماً بذات الله تعالى ولابصفة له ولو كان علماً بصفة فليس العلم بها هو كل العلم بذات الله وصفاته فتبين أن كلامه مبناه التسبيح الذي لاثمرة له.
وقد أجاب الشيخان أبو الهذيل وأبو القاسم عن أصل الشبهة بأن المراد بقوله: {رب أرني أنظر إليك} أي أرني آية أعلمك عندها ضرورة، ولعل المصنف أراد هذا المعنى بما سبق من قوله: (وبعد فما أنكرتم أن ثم مضافاً محذوفاً تقديره: رب أرني أنظر إلى عظيم سلطانك) إلى آخره.
واعترض بأن موسى قد رأى من الآيات العظيمة ما فيه كفاية كقلب العصا وفلق البحر وتفجر الماء من الحجر وإخراج يده بيضاء فطلب آية بعد هذه الآيات تعنت لايليق بالأنبياء عليهم السلام.
وأجيب بأنه وإن كان كذلك إلا أنه لم يحصل له بتلك الآيات علم ضروري وهو أنما طلبه لا ما قد حصل وهو العلم الاستدلالي.
واعترض أيضاً بأنه عليه لاسلام مع معرفته للباري تعالى في حال مناجاته لايليق منه ذلك إذ لايليق بعاقل أن يقول لمن يناجيه: عرفني نفسك فضلاً عن الأنبياء فهم أكمل الناس عقلاً وأسد معرفة بالله تعالى.
قوله: (فإن لن في اللغة لتأبيد النفي).

يدل على ذلك أنه يصح الاستثناء من الأوقات فدل على الاستغراق ولأن إثبات الرؤية في وقت يناقض ذلك ويدل على استغراقها للأوقات أنها إما أن تكون نفياً للرؤية في جميع الأوقات فهو ما نقوله أو نفياً لها في بعض الأوقات فهو تخصيص لغير مخصص أو ليست بنفي لها في أي الوقات فهو خلاف صريح الآية.

قوله: (وأما قوله تعالى: {ولن يتمنوه}) إلى آخره.

هذه إشارة إلى سؤال يرد على قولنا أن (لن) لتأبيد النفي وتقريره أن يقال: إنه تعالى قال في اليهود: {ولن يتمنوه أبدا} أي الموت، ثم حكى عنهم طلبه بقوله تعالى: {وقالوا يا مالك ليقض علينا ربك} فدل على أنها ليست لتأبيد النفي.

وتقرير الجواب: أن فيه قرينة تدل على خلاف الظاهر وهي أنهم إنما لم يتمنوه في الدنيا هرباً من العقاب وقد صاروا حال سؤالهم لمالك معاقبين فعدم تمنيهم لايفيدهم هرباً منه بل الهرب منه في حصول ما سألوه من الموت لو حصل والسلامة من العقاب.

قوله: (فأخبر تعالى أن الموت الذي تفرون منه هو الموت الأول).

يعني وحينئذ يكون قوله تعالى: {ولن يتمنوه} الضمير فيه عائد إلى الموت الأول وإذا كان كذلك ففائدة لن وهي التأبيد حاصلة لأنهم لم يسألوا الموت الأول أبداً قطعاً وإنما سألوا موتاً ثانياً.

قوله: (إنه تعالى قد ذكر التأبيد في هاتين الآيتين) إلى آخره.

يعني قوله تعالى: {ولن يتمنوه أبداً} {ولايتمنونه أبداً} مع أن التأبيد بلا خلاف يشمل جميع الأوقات فإذا كان كذلك ولم يقتض لفظ التأبيد هنا شمول جميع الأوقات ووجب العدول عن ظاهر التأبيد فكذلك في (لن) وقع ما اقتضى العدول عن ظاهرها ولايقدح ذلك في أنها تشمل الأوقات، وإذا قبل فيعدل عن ظاهر قوله تعالى: {لن تراني}.

قلنا: لاموجب للعدول ههنا فإنه لم يخبر عن الرؤية بعد ذلك وفي تلك الآية أخبر عن طلبهم للموت بعد فاقتضى العدول.